ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة الثامنة ـ العدد الثاني والثلاثون ـ شوال ١٤٢١ هـ ـ يناير (كانون الثاني) ٢٠٠١ م

● مصحف شريف من سمرقند نسخة مذهبة ملونة كتبت في القرن الثامن الهجري



Gilded and Colored Copy of the Holy Quran - from Samarkand - Written in the 8th Century After Hijra

شروط النشر في المجلة

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون البحث جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في البحوث المتضمنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون البحث سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ بحث مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون البحث مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا على الآلة الكاتبة، أو بخطٍ واضحٍ، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّنًا، اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون البحث تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالبحث صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطّية المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقلّ البحث عن خمس عشرة صفحة، ولا يزيد عن ثلاثين.

ملاحظات

١ - ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية.

٢ - لا تُرد البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، سواء نشرت او لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلة إلاّ لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

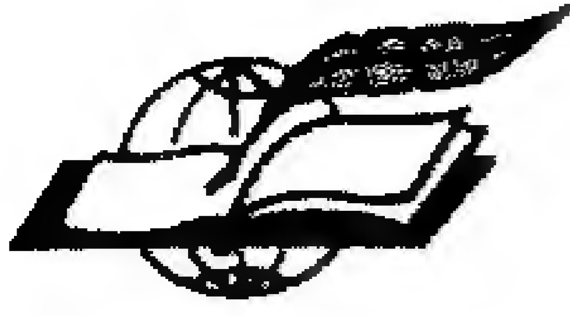
٤ - تستبعد المجلة أيّ بحثٍ مخالف للشروط المذكورة.

٥ - تدفع المجلة مكافآت مقابل البحوث المنشورة، أو مراجعات الكتب، أو أيّ أعمال فكرية.

٦ - يعطى الباحث نسختين من المجلة.

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية



تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات
بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث
دبي - ص.ب. ٥٥١٥٦
هاتف ٢٦٢٤٩٩٩ ٤ ٩٧١+
فاكس ٢٦٩٦٩٥٠ ٤ ٩٧١+
دولة الإمارات العربية المتحدة

السنة الثامنة : العدد الثاني والثلاثون - شوال ١٤٢١ هـ - يناير (كانون الثاني) ٢٠٠١ م

الغلاف

ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

تفهرس المجلة في دليل أولريخ
الدولي للدوريات
تحت رقم ٣٤٩٣٧٨

هيئة التحرير

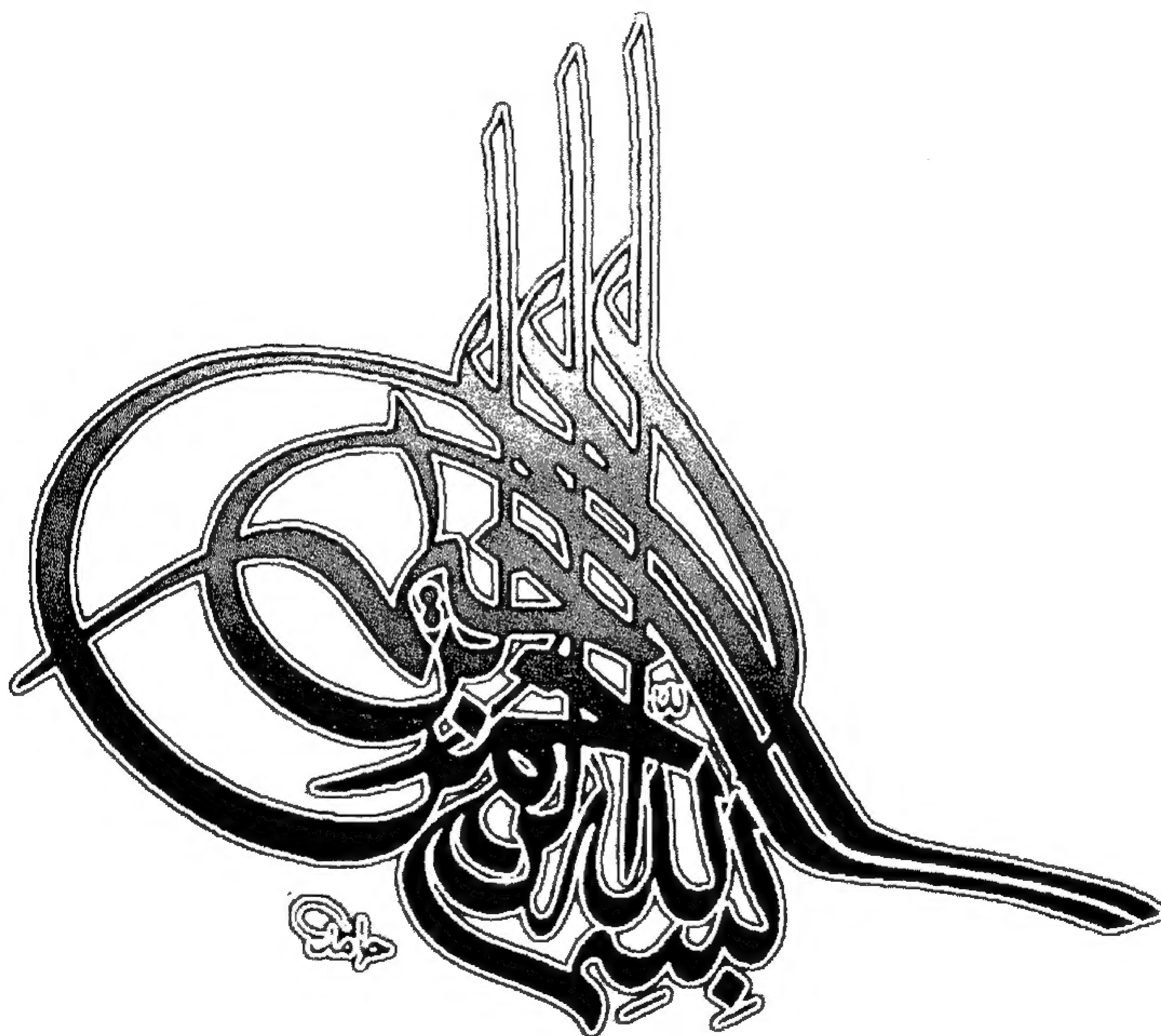
الاشتراك السنوي

	داخل الإمارات	خارج الإمارات
المؤسسات	١٠٠ درهم	١٣٠ درهماً
الأفراد	٦٠ درهماً	٧٥ درهماً
الطلاب	٤٠ درهماً	٧٥ درهماً



مطبعة دبي
DUBAI PRINTING PRESS

الفهـــرس



التراث العلمي العربي الإسلامي

بين جهل أبنائه وجحود أعدائه

إنَّ قضية التراث قضية مشهورة، لا يكاد يوجد إنسان ممن ينتمي إلى الملّة الإسلامية والعربية أو غير منتمٍ إليهما، ممن يلم - ولو إلمامًا بسيطًا - بمبادىء الثقافة الإسلامية، إلاّ ويعرف عنها شيئًا.

ولكنَّ الناس مع اتفاقهم في معرفة هذه القضية المشهورة يتفاوتون في ضبطها وتحقيقها؛ فمنهم من يعلمها اسمًا، ولا يكاد يفقه لها تعريفًا، ومنهم من يدركها ويعرفها، ولكنه لا يكاد يسمّيها تفصيلاً، وربما كان غيرهم أدنى منزلةً من الثقافة، وأقرب درجةً من المعرفة فتعرّفها، وأدرك تفاصيلها، إضافةً إلى التعريف بها.

وتفاصيل التراث التي نقصدها هنا هي الأنواع التي ينقسم إليها التراث المخطوط، وما يلحق به من المجسّمات، وهي ثلاثة أنواع:

- التراث الديني.
- التراث اللغوي والأدبي ويلحق به الإنساني.
- التراث العلمي.

والذي نركز عليه هنا من هذه الأنواع الأخير منها، الذي أعرض عنه بنو جلدته، وناصبوه العداء والنكران لأسباب مختلفة.

فمنهم من يرى عدم الحاجة إليه مع إقراره باحترام تلك الجهود وتقديرها، وأنّها خدمت الحضارة الإسلامية في مرحلةٍ ما.

ومنهم من ينظر إليه بعين النكران والاحتقار، وأنّه شيء من الماضي قد ولّى، انبهارًا بالطفرة العلميّة والتكنولوجيّة الحاضرة.

ومنهم من يجهله، ولا يكاد يعرف عنه شيئًا، فضلاً عن التعريف به. وذنب هؤلاء تتنازعه عوامل كثيرة، ويغذيه خللٌ بيّن في جوانب كثيرة، بدءًا بمناهج التكوين في مراحل التعليم المختلفة، وانتهاءً بالتقصير الشخصي للباحثين والمختصين، في محاولة التقرّب لجذور اختصاصهم وتعرّف تفاصيلها وإسهامات قومهم فيها؛ أي تاريخ ما هم باحثون فيه.

ومن هؤلاء، وقليلٌ ما هم، من بصر بما لم يبصر به غيره، واطلع على ما لم يكن لغيره حظٌ في إدراكه، فجاؤوا منه بقبس نشرًا وتحقيقًا، فأُطْرِقَ سمع الثقافة العربية والإسلامية بأسماء لرجال وآلات ومخترعات، قد فارقتها منذ زمنٍ بعيد.

وقد شهدت خمسون السنة الأخيرة محاولاتٍ كثيرة؛ لبعث الروح في هذا النوع من التراث من جديد، وذلك من

خلال تأسيس الجمعيات العلمية، ومعاهد تاريخ العلوم، وإقامة المراكز الخاصة بذلك، وعقد الندوات والمؤتمرات، وتخصيص الجوائز للمشتغلين في هذه الميادين وغيرها. ومع ذلك لا تزال الجهود متواضعة في هذا المجال.

وأمام اتساع دائرة التنائي بين التراث العلمي وأهله راح الغرب، في إصرار على الجحود، يجتث غرسه، ويغرسه في غير أرضه، ويقطع فرعه، ويلحقه بغير أصله، ويحصد زرعه، ويدّعي بذره.

وفي نهاية القرن التاسع عشر للميلاد احتل التراث العلمي من دراسات المستشرقين مكانةً بارزة فعبّدوا طرقًا منه، وطوّروا بعض مناهجه.

وإنّ جهودهم فيه كانت متنوعة، بين الفردية التي تناولت موضوعًا محدّدًا أو ظاهرة معيّنة، والجماعية التي تعاونت فيها طائفة من الباحثين على دراسة التراث العلمي في ميادينه الكبرى، وبيان مسالكه إلى الفكر الأوربي على الطريقة الاستشراقية، التي يعوزها الإنصاف غالبًا.

وتزايد هذا الاهتمام بعد إدراكهم الأهمية الكبيرة للحضارة الإسلامية في العصر الوسيط على طريقتهم ودورها للأساس في تواصل الحضارة الإنسانية وازدهارها يوم كانت أخت الجهالة في الشقاوة تنعم.

وبرز من بين جمهور المستشرقين ثلّة عرف الإنصاف إلى عقولهم طريقًا، فنطقوا بشهادات، أرجعت الفضل لأهله، والسبق لأصحابه، واعترفت بالدَّين الثقافي العظيم الذي عليها للمسلمين، مذكرةً بالأيام التي كانوا ينتقلون فيها إلى العواصم الإسلامية، ويجلسون إلى علمائها، يأخذون عنهم العلوم والفنون وفلسفة الحياة الإنسانية.

قال كودار في (تاريخ المغرب ص ٤٤٩): «إذا كان العرب قد تفوّقوا تفوّقًا بارزًا على اللاتين في عهدٍ من العهود، فإنّ ذلك لا يمكن أن يكون إلاّ في الحساب، والطب، والجغرافيا، والعلوم الطبيعية»، وأشياء أخرى أيقنتها نفس كودار وجحدها لسانه.

وقد قال البروفسور كولر يونج: «وبعد، فهذا عرضٌ تاريخي قصد به التذكير بالدّين الثقافي العظيم، الذي ندين به للإسلام منذ أن كنّا - نحن المسيحيين - داخل ألف السنة هذه نسافر إلى العواصم الإسلامية وإلى المعلمين المسلمين، ندرس عليهم الفنون والعلوم وفلسفة الحياة الإنسانية. وفي جملة ذلك تراثنا الكلاسيكي، الذي قام الإسلام على رعايته حقّ قيام، استطاعت أوربا مرّةً أخرى أن تفهمه وترعاه».

وختامًا ندعو أنفسنا وإخواننا، الذين يقاسموننا المسؤولية في إحياء التراث الإسلامي، إلى مزيدٍ من الجهود والتركيز على التراث العلمي، والعمل على تعاونٍ وتواصلٍ أفضل في هذا المجال خدمة لأمتنا وتراثها المجيد.

والله الموفق لما فيه الخير والصواب.

سكرتير التحرير

الدكتور عز الدين بن زغيبة

التراث العلمي العربي الإسلامي بين جهل أبنائه وجحود أعدائه

التراث الفقهي بين الثبات والتطوّر

الأستاذ/ محمد دبّاغ
أستاذ الفقه وأصوله
بالمركز الجامعي بأدرار
الجزائر

يتبادر إلى ذهن الناظر في كلمة «التراث» شكل ما من الأشكال المحسوسة ، التي ينبغي صيانتها والمحافظة عليها من الضياع والتلف، ذلك لأنّ هذا الشكل المتبادر يرمز إلى جزءٍ من تاريخ الأمة وثقافتها، إن فرّطت فيهما فقدت أهم عناصر هويتها.

وهذا الشعور، إن كان بالنسبة للمحسوسات فإنّه لا بُدّ أن يكون بالدرجة نفسها في الجانب المعنوي، حيث يتجلى واضحًا ضرورة تثمين القيم المعنوية التي تحملها العلوم المختلفة النافعة، وعدّها جزءًا من التراث الذي ينبغي المحافظة عليه.

ومن هنا تطرح الأسئلة الآتية نفسها على بساط البحث:

١ - ما المقصود بالقيم المعنوية؟

٢ - كيف يمكن المحافظة عليها؟

٣ - هل تحمل هذه القيم - بصفتها تراثًا - بذور البقاء والاستمرار بين ثناياها.

٤ - فيمَ يتمثّل دور المؤسسات الثقافيّة والعلميّة إزاء هذه القيم؟

ولئن كان حفظ التراث الفقهي واستمراره ضروريًا بوصفه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بنصوص الكتاب والسنّة، فإنّه لا يمكن أن يبقى على ما هو عليه في جميع العصور، نظرًا لتطوّر مجريات الحياة وتعقّدها، وكذا طروء المستجدات والنوازل، ممّا يقتضي إخضاع هذا التراث لمبدأ الثبات والتطوّر، حيث نجد منه ما هو أصلي أساسيّ لا يتغيّر بالزمان والمكان، ومنه ما هو فرعيّ متغيّر يكفل صلاحية الشريعة واستطاعتها واستمرارها ومواكبتها للأحداث في العصور المختلفة.

لذلك نرى من الضروري أن نذكّر هنا ببعض الصيحات التي تنادي بنسف التراث الفقهي من جذوره على أساس أنّه غير صالح لهذه العصور.

وصيحاتٌ أخرى تستنكر وجود المذاهب الفقهية الاجتهادية مع وجود المصدر الذي تؤول إليه جميعًا،

بل بالغ بعضهم بالقول: لا حاجة إلى السنّة مع وجود القرآن.

وهنا نتساءل أيضًا إلى أيّ حدٍّ يمكن عدّ المذاهب الاجتهادية تراثًا فقهيًّا؟ وكيف يمكن التعامل مع هذه الإشكالات الواردة بشأنها؟ وكيف يمكن العمل على تطوير التراث الفقهي حتى يواكب العصر؟.

هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال هذا البحث.

إنّ الإجابة عن هذه الإشكالات لن تكون مفصّلة في هذا البحث، وإنّما أردت أن أقتصر على جزئيّة تمثّل عنصرًا من عناصر هذا التراث المعنوي، وهو التراث الفقهي، وذلك بالتركيز على المعلومات المجرّدة[١].

فأقول: إنّ التقدّم العلمي الذي تبلغه الأمة في العصور المختلفة يعدُّ جزءًا من تراثها. وإنّ الأمّة العربية الإسلامية ازدهرت حضارتها بسبب اعتنائها بالعلوم والمعارف في مجالاتٍ شتّى وارتقائها بها؛ فقد ظهر فيها نوابغ في الطب والحكمة والفلك والكيمياء والفلسفة والمنطق، أضف إلى ذلك ما حظيت به العلوم الشرعية من تأليفٍ وتدوين. وهذا إنْ دلَّ على شيءٍ فإنّما يدلُّ على حرص علمائنا الأجلاّء وتفانيهم في خدمة العلم والثقافة، وكذا حرصهم على تبليغ الأمانة المنوطة بهم على الوجه الأكمل. ويأتي التراث الفقهي ضمن هذا الإطار بصفته قيمة معنوية ظلّت محفوظة بحفظ مصدرها المتمثّل في نصوص الكتاب والسنّة. قال تعالى: **﴿إنّا نحن نزّلنا الذكرَ وإنّا له لحافظون﴾**.

ومن هنا فرضت مساحة تناول هذا النوع من التراث أن نقسمه إلى مبحثين، وتحت كلِّ مبحث مطالب، وخاتمة.

المبحث الأول: التراث الفقهي تأسيسًا

المطلب الأول: المذاهب الفقهية

الأصل أنّ الأحكام الشرعية إنّما تُتلقّى من نصوص الكتاب والسنّة مباشرة، وهذا ما كان الأمر عليه في زمن النبيّ ﷺ وزمن الصحابة وكذا زمن التابعين. وذلك راجعٌ إلى فهم اللغة ومجاري كلام العرب، فلم تكن الحاجة داعية إلى وضع قواعد تستنبط الأحكام بمراعاتها[٢]. لكن بظهور اللحن في اللغة، والوضع في الحديث، وذهاب ملكة الاستنباط، احتيج إلى وضع ضوابطَ تكفل سلامة الاستنباط الفقهي عن الخلل، فظهرت قواعد «أصول الفقه» على يد الإمام أبي عبدالله الشافعي (ت ٢٠٤هـ)[٣]. وقد كان الأئمة قبله يجتهدون ويقيسون دون أن يصرّحوا بالضوابط التي عدّوها في مسالكهم حتى جاء أصحابهم، فاستنبطوا أصولهم من فتاويهم وتخريجاتهم.

ومع أنّ العلماء اتفقوا على أنّ مصادر الأحكام الشرعية إجمالاً الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، إلاّ أنّهم اختلفوا فيما عدا ذلك من الأصول.

وبذلك اختلفت المذاهب حسب تحكيم الأصول المختلف فيها، إضافةً إلى بعض الجزئيّات المختلف فيها من الأصول المتفق عليها.

وهكذا يتقرّر أنّ كلّ خلافٍ أصوليّ يسري إلى الفروع، وهو ما عبّر عنه ابن عاصم الغرناطي بقوله:

والخلف في الأصل من الأصول
للخلف في الفروع ذو وصول.

كما يتقرّر أيضًا أنّ ما تقدّم من الكلام يشمل المذاهب الفقهية جميعها، وتختص المذاهب الأربعة بمميّزاتٍ منها:

١ – الاتفاق على الأصول الكليّة في الجملة.
٢ – وحدة المذهب الاعتقادي.
٣ – هي المذاهب الأكثر انتشارًا في العالم.
٤ – جمعها بين الأثر والنظر.

وحينئذٍ يمكن القول إنّ المذاهب الفقهية الاجتهادية

- بوصفها تراثًا علميًا - ينبغي التعامل معها تعاملاً موضوعيًا ينافي جعلها أديانًا مختلفة، لا يمكن الخروج من أحدها إلى الآخر، كما ينافي إنكار الاستفادة منها كليةً اعتمادًا على ما صَحَّ من النصوص؛ لأنَّ هذا الادّعاء قد يؤدّي إلى مزالقَ أشدَّ خطورة من القول بإجازة التقليد مطلقًا.

وبناءً على هذا يهتم بالتزام ما قرّره الأصوليّون من شروط الاجتهاد وبيان مراتب المجتهدين. والقول بتجزّء الاجتهاد، أقول: في التزام ما سبق - إنْ فُهم على حقيقته - ما يكفي لِفَضِّ النزاع الذي قد يُثار بشأن هذه القضية، ومن ثَمَّ يُحوِّل النقاش إلى إمكان وجود المجتهد المثالي الذي تجتمع فيه ملكة تحصيل جميع مُجْرَيات الحياة المعاصرة مع تعقّدها وتسارع أحداثها... وهذا يؤدّي، لا محالة، إلى القول بضرورة الاجتهاد الجماعي، الذي أضحى فريضة شرعيّة وضرورة واقعيّة. وهكذا تخرج الدراسات الفقهيّة والأصوليّة عن طابعها التقليدي إلى المعالجة الفعلية لمشكلات الناس، الأمر الذي ييسّر انقيادهم للأحكام عن اقتناع وطواعية، وبذلك يتحقّق قصد الشارع من تشريع الأحكام(٤).

ومُهِمٌّ هنا أن ننقل نصَّ فتوى للشيخ علي الطنطاوي حول العمل بالمذاهب الأربعة:

س : ما موقفنا من هذه المذاهب؟ هل يجب علينا أن نتّبع واحدًا منها فلا نخالفه في شيء؟ أم أنْ يأخذ كلُّ واحدٍ منّا من الكتاب والسنّة؛ لأنهما الأصل، وهما اللذان تعبّدنا الله بهما؟

ج : أولاً : الجواب فيما أرى أنَّ الأمر يختلف باختلاف أحوال الناس، فالعامّي لا مذهب له؛ أي إنّه يَسْأل أيّ عالمٍ يلقاه ويعمل بفتواه، وليس المراد بالعامّي الجاهل الجهل المطلق، لا، بل إنَّ العاميّ هو الذي لم يدرس الفقه الإسلامي وعلومه، وكلُّ مشتغلٍ بعلم يكون عاميًا بالنسبة لغيره. فالطبيب الجرّاح عامّي في أمور الزراعة، والمهندس الكبير عامّي في دقائق اللغة.

ثانيًا : إذا ارتقى درجة عن العاميّة وقرأ في المدرسة الأحكام على مذهبٍ من المذاهب، هنا في المملكة(٥) يتعلّم التلاميذ الأحكام على المذهب الحنبلي، وفي الشمال الإفريقي كلّه يتعلّمون المذهب المالكي، وفي بلاد الأتراك وما وراء النهر يتعلّمون المذهب الحنفي، وفي بلاد الأكراد وأندونيسيا يتعلّمون المذهب الشافعي.

هذا الذي عرف الحكم على مذهبٍ من المذاهب، ولم يطّلع على دليله، يعمل بما تعلّمه ويكون ناجيًا عند الله(٦).

ثالثًا : إذا ارتقى درجة أخرى وسأل عن الدليل عن الحديث الذي استند إليه هذا المذهب فيكون قد عمل بالحديث، لا بالقول المحض للفقيه غير المعصوم.

فإذا ارتقى درجة ثالثة، وعرف دليل المذهب المخالف، واستطاع أن يميّز بين الأدلّة، عمل بالدليل الأقوى ومشى عليه(٧).

رابعًا : وهذا الذي قلته قاله العلماء حتى في أشدّ العصور تمسّكًا بالتقليد؛ ففي أوّل حاشية ابن عابدين التي هي عمدة الفتوى في المذهب الحنفي نصّ على أنَّ الحنفي الذي يقع له الحديث الصحيح مخالفًا لمذهبه يعمل بالحديث؛ لأنّه هو الأصل.

خامسًا : ونحن اليوم بين إفراطٍ وتفريط، بين من يوجب على كلِّ مسلمٍ أن يتمسّك بمذهبٍ من المذاهب الأربعة ولا يخرج عنه، وهذا حكمٌ بلا دليل، وبين من يطلب من كلِّ مسلم، عالمًا كان أم جاهلاً، مطّلعًا أمْ غيرَ مطّلع، أن يأخذ رأسًا من الكتاب والسنّة، وهذا أيضًا قول ما عليه دليل.

هذا جوابُ السائل الكريم الذي فتحت رسالته عليّ باب هذا الكلام في التقليد والاجتهاد(٨).

ومما ينبغي الإشارة إليه أيضًا، فيما يتعلّق بالتراث الفقهي والتعامل معه، تصحيح المقصود بلفظ «الفقيه»، الذي لا يطلق على وجه الحقيقة إلاّ على المجتهد، ولكن الاستعمال نقله مجازًا إلى حافظ الفروع، وهذا الإطلاق يمكن قبوله في جانب نقل الفتوى؛ لأنّ حافظ الفروع بإمكانه توجيه المستفتي وإرشاده لحصول الملكة بكثرة التعامل مع الفروع وتنزيلها على الوقائع، ولذلك سميَ بمجتهد الفتوى والترجيح.

ولئن كان هذا الاستعمال للَفظ مقبولاً حقيقةً وحكمًا فإنّه لا ينبغي إهمال المعنى الحقيقي حتى يصير مهجورًا بالكلية، شأن الألفاظ التي نقلها الاستعمال عن معناها الأصلي إلى معنى جديد، صار يتبادر ابتداءً عند إطلاقها.

وفي هذا المقام نجد ابن رشد الحفيد يُبيّن أنّ المقصود بالفقه صناعة الفقه لا حفظ الفروع، حيث قال: «كما نجد متفقهة زماننا يظنّون أنّ الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظنّ أنّ الخفّاف هو الذي عنده خفاف كثيرة، لا الذي يقدر على عملها، وهو بيّن، إذ إنّ الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه إنسانٌ بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع للقدم خفًّا يوافقه، فهذا هو مثال أكثر المتفقّهة في هذا الوقت»(٩).

المطلب الثاني : المصادر الفقهية

إنّ المصادر الفقهية المخطوطة منها والمطبوعة تمثّل بحقّ جهود علمائنا الأجلاّء في خدمتهم للعلم وحرصهم على التفاني في تبليغه وتقديمه، وهذا ما تعكسه كثرة هذه المصادر وتراثها وتنوّعها، واختلاف مناهج تأليفها مراعاةً لمستويات المتفقهين بها.

وهكذا ظهرت المتون والشروح والحواشي والتقييدات والتنبيهات والتهذيبات والرسائل. وهذه المصادر لا بُدّ من الاعتناء بها دراسةً وفهمًا وتبسيطًا وتهذيبًا خلافًا لمن ينظر إليها على أنّها كتب «صفراء»، لا تساير الواقع في شيء. وهنا يمكن القول أيضًا إنّ هذا الادّعاء شبيهٌ بفعل من يريد البناء على غير أساس، ولمزيدٍ من التوضيح لا بُدّ من بيان كيفية الاستفادة من هذه المصادر بوصفها تراثًا فقهيًا، بذكر مميّزاتها وتقديم ملاحظاتٍ بشأنها.

أ - مميّزات المصادر الفقهية

١ - احتواؤها على ثروة علمية هائلة، حيث جمعت الأقوال المشهورة والمعتمدة والشاذة. ولا يخفى ما لهذا التنوّع من دورٍ إيجابيّ في تكوين الملكة الفقهية عند الباحث(١٠).

٢ - متانة المصطلحات وقُوّتها، حيث نجد المصادر القديمة في كلّ فنٍّ تعتمد اللغة الاصطلاحية الخاصّة به، ممّا يجعل التحكّم في الألفاظ مسألة تقنية دقيقة، لا يمكن إدراكها إلاّ بكثرة الممارسة، وذلك ما يجعل المصادر القديمة خزائن مغلقة، مفاتيحها بأيدي الشيوخ.

٣ - تأسيس بعضها لأهم قواعد المنهجية الحديثة، ومن ذلك ما نلمسه عند الشيخ خليل رحمه الله حين نبّه على المصطلحات المستخدمة في مختصره فقال: «مشيرًا بفيها للمدوّنة، وبأوّل إلى اختلاف شارحيها في فهمها، وبالاختيار للّخمي، لكن إن كان بصيغة الفعل فذلك لاختياره هو نفسه، وبالاسم فذلك لاختياره من الخلاف، وبالترجيح لابن يونس كذلك، وبالظهور لابن رشد كذلك، وبالقول للمازري كذلك، وحيث قلت

خلاف فذلك لاختلاف في التشهير، وحيث ذكرت قولين أو أقوالاً فذلك لعدم اطّلاعي في الفرع على أرجحية منصوصه، و[أعتبر] من المفاهيم مفهوم الشرط فقط، وأشير بصحّح أو استحسن إلى أنّ شيخًا غير الذين قدمتهم صحّح هذا أو استظهره. وبالتردّد لتردّد المتأخرين في النقل، أو لعدم نصّ المتقدمين، وبلو إلى خلافٍ مذهبي...»[١١].

ويؤخذ من هذا النص ومما قبله ما يعرف عند أهل المناهج الحديثة ببيان سبب التأليف، وإشكالية البحث، وبيان منهجية الدراسة، وشرح المصطلحات.

وهذا يعدّ سبقًا نوعيًا في موضوعه. ونجد كذلك من المؤلفات ما اعتنى بهذا الجانب، وهو كتاب (جامع الأصول من أحاديث الرسول) لابن الأثير.

٤ - اعتناء المصادر القديمة بالتهميش والتعليق والحواشي شأن المناهج الحديثة.

٥ - التزام الأمانة العلمية في عزو الأقوال إلى أصحابها، لكنّ هذه المصادر على ثرائها وغزارة معلوماتها لم تعد الآن وافية بحاجة الباحث الذي يبتغي الوصول إلى المعلومات في أقصر وقت، وذلك نظرًا للعوامل الآتية:

١ - تعقيد الأبواب، وذلك لغياب الفهارس التفصيلية لبعض الكتب، ممّا يجعل الوصول إلى المعلومات عسيرًا.

٢ - ما تقدّم من صعوبة الألفاظ وتعقّد الأسلوب أحيانًا، ممّا يجعل الباحثين يفضلون الرجوع إلى الكتب المعاصرة حيث يجدون فيها بغيتهم مستغنين بها عن المصادر القديمة.

٣ - خلوّ أغلب المصادر الفقهية من الأدلّة، وهذه ملاحظة لا تنقص من قيمة هذه الكتب، إذا ما روعيت فيها منهجيّة التأليف، ذلك لأنها مؤلفة في الفقه المذهبي، متوخّية جانب الاختصار، مؤثرة الابتعاد عن الإطالة.

إذ من المعلوم أنّ ذكر الدليل يستوجب بيان وجه الاستدلال، الذي لا يكون في العادة مُسَلّمًا به عند الخصم، وهذا يستوجب أيضًا ردّ اعتراضات الخصوم، وهذا يُخرج المؤلّف إلى مجال المقارنة التي تنافي مقصوده من منهج الاختصار. ويظهر هذا بصورة واضحة في المؤلفات الموجّهة إلى التعليم، غير أنّ ابن خلدون ذكر أنّ التعقيد والالتباس يقع في المختصرات لا في المطوّلات، فقال: إنّ المختصرات فيها من الإخلال أنّها تجعل الطالب يشتغل بحلّ ألفاظ الاختصار العويصة على الفهم؛ لتزاحم المعاني عليها وصعوبة استخراج المسائل من بينها[١٢].

كما ينبغي التنبيه إلى أنّ عدم اقتران الحكم بدليله في المختصرات لا يعني عدم اعتماده؛ لأنّ الدليل قد يكون نصًّا أو معنًى تبعيًّا، كما أنّ كثيرًا من المسائل الموجودة في المختصرات قد استُدل لها في الكتب التي اعتمدت الدليل[١٣].

ونخلص أخيرًا إلى أنّ التعامل مع هذا الجزء من التراث؛ أي المصادر القديمة.. يتمثّل في الآتي:

١ - فهرسة المصادر الفقهية وتهذيبها وتبويبها.

٢ - شرح المصطلحات الفقهية مع إكثار الأمثلة وتحديثها.

٣ - الاستعانة بالكتب الحديثة لفهم مناهج المصادر القديمة ومصطلحاتها.

٤ - تهذيب المصادر الفقهية وفق المحاولات الجادة في هذا الموضوع[١٤].

وبمراعاة كلّ ما تقدّم نستخلص أنّ المصادر الفقهية كانت ولا تزال تمثّل أصل المادة العلميّة للفقه،

ولذلك لا يمكن الاستغناء عنها بحال، ولمزيد الاستفادة منها ينبغي تذليل صعوبتها بفهرستها وتهذيبها والاستدلال لأحكامها.

كما ينبغي التنبيه إلى الاعتناء بالدراسات المقارنة، وذلك بإخراج الفقه في ثوبٍ جديد، يمكِّن من مجاراة القوانين السائدة عبر الزمان والمكان. وهو ما يعكس جانب المرونة في أحكام الشريعة ومسايرتها لتطوّر الأحداث وتسارعها عبر العصور. فمن توصيات مؤتمر الفقه الإسلامي المنعقد سنة ١٩٥١م الدعوة إلى تأليف موسوعة فقهيّة تعرض فيها المعلومات الحقوقيّة الإسلاميّة وفقًا للأساليب الحديثة والتأليف المعجمي"[١٥].

ونظرًا للحرص على ترسيخ معنى التطوّر لأحكام الفقه الإسلامي ظهرت النظريات الفقهية، وهي المفاهيم الكبرى التي يؤلّف كلّ منها على حدة نظامًا حقوقيًا موضوعيًا متحكمًا في كلّ ما يتصل بموضوعه، كنظرية العقد والملكية والأهلية والالتزام[١٦].

المبحث الثاني : التراث الفقهي تطورًا وتنقيحًا

المطلب الأول : دور المجامع الفقهية في بعث الحركة الفقهية

لقد سبقت الإشارة إلى ضرورة اعتماد الاجتهاد الجماعي نتيجة لتعقّد مجريات الحياة وتسارع أحداثها، حيث لم يعد بإمكان المجتهد استيعاب جميع جوانب النازلة والإحاطة بها، الأمر الذي استدعى عرض جميع النوازل على ذوي الخبرة الفنيّة في العلوم المختلفة والاستعانة بتقاريرهم لبناء الأحكام عليها.

وهكذا ظهرت المجامع الفقهية ومؤتمرات الفقه الإسلامي. وكان أوّلها مؤتمر البحوث الإسلامية بالقاهرة، الذي أسّس سنة ١٩٦١. وعقد أوّل مؤتمرٍ له سنة ١٩٦٤، وهو يعقد دوراته في كلّ سنة. يقدّم الأعضاء في كلّ دورة أبحاثهم الجديدة التي أعدّوها في ما جدّ في أبواب المعاملات. ويقوم بنشر التراث، ويعمل على تقنين الفقه الإسلامي.

ونجد إلى جانب هذا المؤتمر مراكز ومجامع أخرى للأبحاث الفقهية، تعمل على تحقيق الوحدة الإسلامية وشدّ الأمة إلى عقيدتها بدراسة مشكلات الحياة المعاصرة والاجتهاد فيها اجتهادًا أصيلاً بغرض تقديم الحلول النابعة من الشريعة الإسلامية[١٧].

وهكذا يظهر جليًا دور المجامع الفقهيّة في دفع عجلة تقدّم الأبحاث الفقهيّة وربطها بمعالجة الواقع الإنساني؛ لحلّ المشكلات الحياتية انطلاقًا من النصوص الشرعية واجتهادات العلماء في فهمها وتنزيلها على الوقائع.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مؤتمرات البحوث الفقهية إنما تعتمد أساسًا ما تقدم من التراث العلمي (المذاهب والمصادر الفقهية) وفق دراساتٍ شاملة ضمن المقاصد الشرعية، مراعيةً في ذلك شروط الاجتهاد المعتبرة. وهذا ما يساهم بجلاء في ربط الثابت بالمتغيّر، حيث يمكن للمتناهي مسايرة اللا متناهي، أعني سعة النصوص الشرعية لاستيعاب ما يجدّ بالبشرية من الوقائع والأحداث.

ومن أمثلة ما نوقش في هذه المجامع الفقهية، ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بالواقع المعيش:

١ - مسألة جريان الربا في الأوراق النقدية وعدّها أجناسًا مختلفة باختلاف جهة الإصدار.

٢ - الاستفادة من إباحة التأمين التعاوني؛ لإيجاد بعض الحلول الاستثنائية لبعض صور التأمين المحظور.

٣ – هل يعدّ داء فقدان المناعة المكتسبة من أنواع أمراض الموت الذي تبنى عليه أحكام فقهية معروفة.

ويُستفاد من كلام بعض الذين ألّفوا في تاريخ التشريع، ومن بينهم الدكتور عمر سليمان الأشقر، أنّه لا بدّ من إحاطة المجامع الفقهية بمجموعة من الملاحظات والضوابط حتى لا تقع في بعض المنزلقات التي ذكرها في كتابه تاريخ الفقه الإسلامي، وأهمها(١٨):

١ – عدّ آراء الفقهاء في الشريعة هي الشريعة.

٢ – تأدية بعض الدراسات المقارنة إلى إغفال أدوات الاستنباط وأصول كلّ مذهب.

٣ – عدّ جميع المذاهب سنّة وشيعة في منزلة واحدة من حيث اعتماد آراء كل المذاهب على أنّها آراء فقهية قابلة للنقاش، وإن كان دليلها غير منتهض، ولذلك لا بُدَّ من ضرورة التنبيه إلى ما تقدّم والأخذ به في ضوء الملاحظات الآتية:

١ – التفريق بين النصّ وفهم الفقيه له.

٢ – مراعاة ضوابط الاجتهاد في دراسات المجامع الفقهية وبحوثها.

٣ – ألاّ يقبل في أثناء الطرح للنقاش إلاّ ما كان دليله صالحًا.

٤ – يضاف إلى كلِّ ما تقدّم التساؤل بشأن إمكان اشتراط عامل الثقة في ذوي الخبرات الفنية الذين تبنى أحكام المجامع الفقهية بناءً على تقاريرهم ودراساتهم.

المطلب الثاني : المؤسّسات العلمية ومراكز الأبحاث

تأتي الجامعات في طليعة المؤسّسات التي تضطلع بخدمة التراث وتطويره، حيث يتمّ تكفّلها تكفّلاً حقيقيًا بالتراث المادي والمعنوي من خلال البنود الآتية:

١ – الفرع الأول: المناهج الدراسية:

لا يمكن للمناهج الدراسية أن تبقى مستقرة على ما هي عليه زمنًا طويلاً؛ لأنّ الزمن سيتجاوزها، ولذلك تأتي محاولات تنقيح البرامج وتطويرها من خلال اللجان المختصة المشكلة لذلك في كلٍّ تخصّص مسهمة في تطوير التراث بصفةٍ عامّة.

وتركيزنا هنا على التراث الفقهي يعني بالضرورة ضرورة ربط مناهج الدراسات الفقهية بالواقع ربطًا محكمًا، وذلك باستبعاد المسائل الافتراضية مع التركيز على تكوين الملكة الفقهية للطالب من خلال تعويده على فهم مصطلحات الأقدمين؛ ليسهل عليه التعامل معها في سائر بحوثه ومطالعاته.

كما تجدر الإشارة هنا إلى تجديد الأمثلة الفقهية، بالتركيز على معطيات الواقع ونوازله.

الفرع الثاني: الرسائل العلمية

وهي من أهم ما يمكّن من تطوير البحث التراثي، وذلك من خلال توجيه الباحثين إلى تحقيق التراث المخطوط ودراسته وتهذيبه.

كما تمكّن هذه الدراسات أيضًا من دراسة جزئيات المسائل الفقهية وفق منهجٍ علمي تحليلي، يستفيد من أحدث ما توصّلت إليه البحوث العلميّة من دراسات قانونية واقتصادية واجتماعية وطبيعية.

وهنا تجدر الإشارة إلى ضرورة إبراز الدراسات الفقهية في ثوبٍ جديد بمقابلتها بنظائرها من الدراسات في الفنون المختلفة المتقدمة.

الفرع الثالث: الملتقيات والندوات العلمية

وهذا المجال يتسع للإسهام فيه من قبل الجامعات وكذا الهيئات العلمية ومراكز الأبحاث مع الاستعانة بالشخصيات العلمية والمؤسّسات الرسمية، وكلّ ما تقدّم كفيلٌ بالاهتمام بالتراث عامّةً والفقهي خاصّة.

الخاتمة

يقتضي استمرار الشريعة وخلودها مراعاة أصولها الثابتة وفروعها المتغيّرة، وهذا هو المعنى المقصود بمعالجة التراث الفقهي في شقيه الثابت والمتغيّر.

وإذا كان ما تقدّم من الأمثلة والأوضاع الفقهية التي تعبّر بجلاء عن ثراء هذا التراث الفقهي فإنّه لا بدَّ من تتويج هذه الدراسة بالنتائج الآتية:

١ – ضرورة النظرة الموضوعية للمذاهب الفقهية دون إفراط ولا تفريط.

٢ – الاعتناء بالمصادر الفقهية فهرسة وتبويبًا وشرحًا وتهذيبًا.

٣ – مراعاة ضوابط الاجتهاد وشروطه المعتبرة شرعًا مع اعتماد الاجتهاد الجماعي في المجامع الفقهية.

٤ – تطوير المجامع الفقهية والاهتمام بقراراتها وتبنّيها رسميًا.

٥ – العمل على تقنين الفقه الإسلامي مع مراعاة الملكة الفقهية والاجتهادية.

٦ – توجيه الدراسات الجامعية العلمية إلى البحوث المقارنة.

٧ – العمل على تطوير المناهج الدراسية في مجال الفقه الإسلامي بما يتناسب مع تطوّر مجريات العصر. ●

●●●

الحواشي

١ – المقصود هنا المادة العلمية للتراث الفقهي بغض النظر عن المخطوطات التي تعدّ أهم عناصر التراث المحسوس.

٢ – الفكر الأصولي: ٢٢.

٣ – مناقب الشافعي (مخط) و: ١١.

٤ – مهيع الأصول: مخطوط (تونس رقم ٣٣٤٦) و: ٥٨.

٥ – المقصود المملكة العربية السعودية كما يدلّ عليه ظاهر السؤال والجواب.

٦ – فيه نظر لاختلاف أحوال الناس في ذلك.

٧ – هذا متناسب مع تقسيم المجتهدين إلى مراتب. انظر المستصفى: ٣٥٠/٢.

٨ – فتاوى الطنطاوي: ٤٢.

٩ – بداية المجتهد: ٣١٧/٢.

١٠ – لقد عاب ابن رشد الحفيد اقتصار مؤلفي المختصرات على الراجح دون بيان كيفية رجحانه، فألّف كتاب بداية المجتهد جامعًا للأقوال ردًا على وجيز الغزالي.

١١ – مختصر خليل: مع جواده والإكليل: ٣/١ وما بعدها.

١٢ – مقدمة ابن خلدون: ٥٨٨.

١٣ – مسألة سؤر البهائم الواردة في قول خليل: «ولو كان سؤر بهيمة» دليلها في الموطأ، حديث أبي قتادة الأنصاري في الهرة: ٧٩/١.

١٤ – من ذلك شرح غريب ألفاظ المدوّنة، والتحفة الرصينة في فقه السادة المالكية.

١٥ – تاريخ الفقه الإسلامي: ٢٠٤.

١٦ – المصدر السابق: ٢٠.

١٧ – المصدر السابق: ٢٠٩.

١٨ – المصدر السابق: ٢١١.

المصادر والمراجع

– **تاريخ الفقه الإسلامي**، للدكتور عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، عمّان – الأردن.

– **حكم ودائع البنوك وشهادات الاستثمار في الفقه الإسلامي**، قصر الكتاب، البليدة.

– **الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد**، لمحمد إبراهيم شقرة.

– **شرح تنقيح الفصول**، للقرافي، دار الفكر.

– **الفتاوى**، للشيخ علي الطنطاوي، دار المنار.

– **الفكر الإسلامي**، لأركون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

– **القواعد الأصولية في بداية المجتهد لابن رشد**، لمحمد دبّاغ، رسالة دكتوراه، مرحلة ثالثة.

– **المستصفى من علم الأصول، للغزالي**، محمد بن محمد، دار صادر، بيروت.

– **المقدمة**، لابن خلدون، دار التراث، القاهرة.

– **مهيع الأصول**، لابن عاصم، مخطوط، دار الكتب الوطنية رقم ٣٣٤٦، تونس.

– **مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية**، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.

تعليقات نقدية على آراء البارون ألفرد ڤون كريمر حول نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره كما وردت في كتابه (تاريخ الشرق الثقافي تحت حكم الخلافة)

الأستاذ/ الصديق بشير بن نصر
كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس - ليبيا

ألفرد ڤون كريمر (١٨٢٨ - ١٨٨٩) Alfred Von Qremer [١]:

ظهر كتاب (تاريخ الشرق الثقافي تحت حكم الخلافة) للبارون ڤون كريمر في أصله الألماني (Culturegeschichte des Orients unter den Chalifen) في سنة ١٨٧٥، وتُرجم إلى الإنجليزية سنة ١٩٢٠ في كلكتا بالهند. وقد خصّص فيه فصلاً طويلاً بعنوان (نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره) استغرق نحو مائة صفحة من الترجمة الإنجليزية.

ولعلّ هذا الفصل من أهم فصول الكتاب، وربّما كان من أهم ما كُتِب في موضوع الفقه الإسلامي في أيامه. وقد ألقى بظلاله على آثار نظرائه من المستشرقين من طبقة جولدتسيهر[٢]، الذي يُعدّ عمدة المستشرقين فيهم، كما أثّر في خلفه الذين كتبوا في الموضوع نفسه، وإن غمطوا حقّه في ذكره والتنويه به، وعلى رأس هؤلاء المتأخرين شاخت.

لذلك لا محيص - هنا - من استعراض أهم ما طرحه فيه من أفكارٍ بشكلٍ مختصر، حتى نتمكّن من الإلمام بأبعاد تطوّر الدراسات الاستشراقية في موضوع الفقه الإسلامي، ولا سيّما أنّ كريمر لم يلقَ حظًا من العناية عند الغربيين أنفسهم. عالج كريمر في هذا الفصل الموضوعات الآتية:

١ - نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره.

٢ - جمع الأحاديث.

٣ - مدرسة المدينة الفقهية.

٤ - المدارس الفقهية وتعاليمها.

٥ - العقود في الشريعة الإسلامية: وتناول فيها عقود البيع والشراء، ونقل الملكية، والشركة، والنكاح، والاسترقاق، وأحكام الحجر، وأحكام الميراث[٣].

٦ - مصادر الفقه الإسلامي.

يقول كريمر[٤] في المبحث الأول من هذا الفصل:

«.. ما إنْ انتهت الامبراطورية الجديدة من تكوين بنيتها السياسية حتى شرعت في بناء أنظمتها القانونية. وكان العرب الأمّة الوحيدة في أوائل القرون الوسطى التي حقّقت نتائجَ باهرة، من حيث تطوّر المبادىء القانونية، وهي بذلك تدنو من الرومان صنّاع القانون في العالم..»[٥].

وهذا تقديرٌ حسن، واعترافٌ صريح منه بما بلغته المؤسّسة الفقهية في الإسلام. غير أنّ هذا الإعجاب لا يلبث أن يتضاءل، حيث يقول في إثر عبارته تلك:

«إنَّ قدرًا كبيرًا من ذلك الوحي المزعوم الذي تلقّاه محمد، في لحظات نشوةٍ شعرية، أو في حالاتٍ مزاجية متقلّبة من نشاطه الوجداني الغنيّ بالأحداث، غير متماسكٍ من داخله. ولكنه رأي المؤمنين أرقى مصدرٍ للتشريع، وغير قابلٍ للجدل، ويتكوّن من الأوامر الموجودة في القرآن. ولذلك كان المصدرَ المقدّس لقوانين الدولة المسلمة. ولكن عندما اتّسعت رقعة الامبراطورية الإسلامية بدأ الإحساس بضرورة تبنّي صيغ قانونية وقواعد فقهية؛ لمواجهة ظروف الحياة الجديدة».

وهو يريد هنا، بلا ريب، أنّ القرآن الكريم الذي يعدّه المسلمون أوّلَ مصادرهم التشريعية لا يرقى إلى مستوى الاستجابة إلى حاجات البلاد المفتوحة، التي كانت محكومة بنظم قانونية لا يعرفها العرب، فضلاً عن تعقّد ضروب الحياة المختلفة فيها، إذا قيست بتلك الحياة البدائية التي كان يحياها عربُ الجزيرة آنذاك.

وقد تبنّى هذا الرأيَ كلُّ من جاء بعده من المستشرقين.

وبعد أن فرغ من الكلام عن الجهود التي قام بها المسلمون في جمع الأحاديث، عارضًا في عجالة منهجهم النقدي، انتقل للحديث عن مدرسة المدينة الفقهية التي يعترف بأنّها الموطن الذي وُلِدَ فيه الحديث، أو بتعبير المؤرخين المسلمين (بيت السنّة)، وفي هذا يخالفه شاخت الذي ينكر وجود أي إشارةٍ أو أثر في عصر الشافعي لهذا النعت الذي ألصق بالمدينة[٦]، ولم يظهر إلاّ بعد ذلك في مسند الإمام أحمد وبشكلٍ ضمني غير صريح.

ويقول كريمر:

«.. وفي عهد الخلفاء الأوائل تأسّست بالمدينة مدرسةُ الفقهِ والحديث.. وتحت رعاية عددٍ من الرجال المتميّزين اكتسبت المدينةُ أهميةً أكثر فأكثر. وثمّة اثنان يمكن أن يُعدّا مؤسِّسين لهذه المدرسة: عبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عبّاس..

وكان – ابنُ عبّاس – واحدًا من أشدّ المتحمّسين للخرافات والأساطير التي تمجّد النبيّ.. ثمّ ظهر بعد هذين جيلٌ من الفقهاء والمتكلمين عُرفوا باسم الفقهاء السبعة، وقد قام هؤلاء بتنظيم تلك المادة الهائلة من الحديث، وجمعوا أقضيةَ الخلفاء، واستعملوها مصدرًا تشريعيًّا.. والأمرُ المثيرُ بالفعل مشاركةُ النساء في رواية الحديث، ووضع القواعد الفقهية المستنبطة منها، وعلى الأقل ثلاثةٌ من أزواج النبيّ تلقّى عنهن الفقهاءُ السبعةُ الأحاديثَ، ومنهنّ – على وجه الخصوص – عائشةُ أرملةُ النبيِّ التي لم تكتفِ بتطويرِ مهاراتها السياسيّة البارزة فحسب، بل ورِثت عن زوجها المقدَّس مكانةً نبويّة»[٧].

وهذا كلامٌ فيه خلطٌ كبير:

أ – قوله إنَّ عبدالله بن مسعود وعبدالله بن العبّاس هما مؤسّسا مدرسة المدينة فيه نظرٌ من جهتين:

١ – إنَّ فقهَ عبدِ الله بن مسعود عُرِف في الكوفة واشتُهر بين أهلها، وكان عمرُ بن الخطّاب أرسله إليهم؛ ليُعلّمهم أمور دينهم، وبعث عمّارًا أميرًا عليها، وبعد وفاة عمر أمّره عثمان على الكوفة، ثم عزله، فعاد إلى المدينة وفيها توفي[٨]،

ولذلك ذكر مؤرخو التشريع الإسلامي - من المتقدّمين والمحدَثين - أنّ علمَ أهلِ العراق بعامّة، وأهلِ الكوفة بخاصّة، يعود إلى ابن مسعود وأصحابه[٩]. وفي تلك الحقبة المبكّرة، حيث لم تظهر بَعْدُ المدارسُ الفقهية حسب التوزيع الجغرافي اللاحق، كان عمرُ بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أكثرَ الصحابة اشتغالاً بالفقه، وكان يُصنَّفُ في عِداد المكثرين من الفتيا، حتى إنّ ابنَ مسعودٍ كان يترك مذهبَه وقولَه لقولِ عمر، فلا يكاد يخالفه في شيء. قال الشعبي: «كان عبدالله لا يقنت، ولو قنت عمر لقنت عبدالله»[١٠]. ومن هنا كان عمرُ أولى بأن يُنسبَ إليه فضلُ تأسيسِ هذه المدرسة خلافًا لما ذهب إليه كريمر[١١].

ب - المشهور عن ابن عبّاس أنّه كان من فقهاء مكّة، وإليه يعود فقه المكيّين[١٢].

(٢) - وقوله: إنّ ابن عبّاس كان مولعًا بالخرافات والأساطير التي تمجّد النبيَّ ﷺ مخالفٌ للحقيقة، فما ورد من هذا القبيل ممّا لم يصحّ فهو موضوعٌ عليه، وعلته غيرُه. والوضّاعون ألصقوا به كما ألصقوا بغيره من الصحابة، بل إنّ ما رُوِي من موضوعاتٍ ومناكير ينتهي سندها إليه ﷺ أقلُّ بكثيرٍ جدًّا مما رُوِيَ عن غيره كأنس بن مالك وأبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وآخرين. وإلقاء نظرةٍ سريعة على كتب الموضوعات تؤكّد ما ذهبنا إليه[١٣].

(٣) - وقوله إنّ عائشة رضي الله عنها ورثت عن المصطفى مكانة نبويّة، فذلك هو الافتيات بعينه، ولم يقل به غُلاة الشيعة ممن يحملون على أمّ المؤمنين. واشتغالها بالسياسة والفقه إنّما لشدّة قربها من النبيّ، فهي أعرف بكثيرٍ من الأمور من غيرها، وإن كانوا من أعلام الصحابة، ولا سيّما أحكام النساء[١٤].

وقد ذهب كريمر إلى اتّهام عائشة والفقهاء السبعة بالوضع فقال:

«.. وفي هذا الخصوص يجب ألاّ ننسى أنّ تلك المسائل - التي كانت تُعرض على عائشة - هي مسائل فقهية ناتجة عن الظروف الساذجة لذلك العصر، ومعالجتها لا تحتاج إلى أكثر من فهمٍ واضح، وخبرة بالحياة، وتصوّرٍ عام سليم، وكانت عائشة تتمتّع بتلك الصفات.. وكانت إذا شقّ عليها الأمر رجعت إلى المستودع النبويّ الذي تمتلك مفاتيحه، باحثةً عن قولٍ للنبيّ صحيح، أو إلى قولٍ خياليّ تخترعه للمناسبة أو الواقعة، وبذلك يصمت الخصوم. وهل يجرؤ أحدٌ على التشكيك في عائشة، ولو كان أعرفَ منها بالنبيّ؟ وقد اتّبعَ فقهاءُ المدينة السبعة أسلوبها في الفقه وبصعوبةٍ بالغة أقدموا على اختلاقِ أحاديثَ جديدة. وليس ثمّة شكّ في أنّ مخزون الأحاديث المتدفق من جميع الجوانب قد تزايد بشكلٍ واضحٍ لمواجهة جميع الحالات التي يمكن تصوّرها.. ولم يترسّخ دور النقد التاريخي بشكلٍ كافٍ، حتى إنّ سعيد بن المسيّب - الفقيه المشهور - روى أحاديثَ كثيرةً بأسانيدَ ضعيفة..»[١٥].

وهذا كلامٌ يعجُّ بالأوهام، فأمُّ المؤمنين عائشة لم يثبت أنّها اختلقت حديثًا واحدًا، ولم تُتّهم بالوضع قط، واشتغالها بالفقه والسياسة لا ينتقص من قدْرِها، وعملها يندرج تحت قوله ﷺ: ﴿**كلّكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعيته**﴾[١٦]، وهل السياسة إلاّ رعاية شؤون الأمة في الداخل والخارج؟

والردّ نفسه يقال في حقّ الفقهاء السبعة، وهم: سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، وأبو بكر بن عبد الرحمن المخزومي، وخارجة بن زيد، والقاسم بن محمّد، وسليمان بن يسار، وعتبة بن مسعود، وهم من سادة التابعين، وقد امتلأت كتبُ الرجال بذكرِ مناقبهم، ولم تُذكَر لأحدٍ منهم مثلبة، فكانوا رضي الله عنهم من الثقات الأثبات، وحسبنا أن نلقي نظرةً على تراجمهم في كتبِ الطبقات والرجال لنعرفَ مبلغَ

افتراءِ كريمر عليهم دون دليل. وحسبك من جهل كريمر زعمه أنَّ سعيد بن المسيَّب، وهو سيّدُ التّابعين، روى أحاديثَ كثيرةً بأسانيدَ ضعيفة، وهذا كلامُ من يهرف بما لا يعرف، وإلاّ فإنَّ أسانيد ابن المسيّب أجمع نَقَدَةُ الحديثِ على صحّتها، حتى ذهبوا إلى أنَّ أسانيدَه من أصحّ الأسانيد، إن لم تكن أصحَّها[١٧].

ويمعن فون كريمر في مجانبة الصواب حيث يقول:

«.. ودراسة سعيد للحديث والفقه كانت مسألة ذوق وعاطفة دينيّة..»[١٨].

وهذا كلامٌ مرسلٌ لا دليلَ عليه، وهو يتنافى مع كون سعيد بن المسيّب من أصحاب الحديث، وهؤلاء أبعد عن الذوق من غيرهم، إذا كان المرادُ بالذوقِ هنا اتّباع الهوى، وهو المعنى المستنكرُ من الاستحسان.

ويسرف في الزعم فيقول:

«.. ويبدو الأمرُ نفسه مع فقهاءِ عصره، فهم لم يكونوا قضاةً عمليين، أو فقهاءَ محترفين. وقد التمسوا دراسةَ الفقه دون أيِّ اعتباراتٍ دنيوية، وقدّموا آراءَهم عندما طلبَ الأحزابُ منهم أن يقوموا بذلك، ولذلك كان الفقهُ في ذلك العصر، وبشكلٍ ظاهرٍ جليّ، نوعًا من التحايل الشرعيّ..»[١٩].

فمن هؤلاء الفقهاء الذين عاشوا في عصر سعيد ابن المسيّب وسلكوا مسلكه على حدّ زعمه؟ ومَن مِن أولئك كان أداةً في يد الأحزاب التي ظهرت في زمنه؟ وما تلك الأحزاب؟ تلك أسئلةٌ لا جوابَ عليها، وذلك شأن أكثر المستشرقين يُطلقون الكلامَ على عواهنه، ويؤسّسون أحكامًا مُبْتَسَرةً على أوهامٍ لا وجودَ لها إلاّ في مخيّلتهم. ولسنا هنا بمعرضِ سرد أسماء العلماء الذين عُرِفوا بالفقه في المائة الأولى، وهي المائة التي عاش فيها سيد التابعين[٢٠]، ولكن حسبك أن تعلم أنَّ ثلّةً من الصحابة ممن سمع منهم أو تفقّه عليهم عاشوا في تلك المائة من طبقة عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفّان، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن عمر، وعبدالله بن العباس، وعبدالله بن عمرو بن العاص، وأبي هريرة، وآخرين رضي الله عنهم[٢١]، إضافةً إلى تلاميذه ممن اشتغلوا بالفقه من طبقة عمر ابن عبد العزيز الخليفة الورع الزاهد، وداود بن أبي هند مفتي البصرة ومحدّثها، وقتادة بن دعامة السدوسي الحافظ الفقيه المفسّر، ويحيى بن سعيد بن قيس القاضي الفقيه، وآخرين.

فهل كان فقه هؤلاء وغيرهم ضربًا من التحايل على الشرع كما يزعم كريمر؟ وهل يُطلبُ الفقهُ لغير أمورٍ دنيويّة؟ وهل يُطلب للتعبّد المحض كما يريد كريمر أن يوهمَنا؟ كلّ هذا منافٍ للواقع، ومخالفٌ لطبائع البشر. فالفقه لا ينشأ ولا يتطوّر إلاّ عندما تكون ثمّة حاجة إليه، وهذا ممّا لا يماري فيه العقلاء.

ويستطرد صاحبنا قائلاً:

«وقد اعتمد مالك بشكلٍ كبير على أعمال الفقهاء السبعة، ولذلك جاء كتابه (الموطأ) نتيجة كليّة للآراء الفقهية السائدة عمومًا في المدينة في القرن الهجري الأول».

وهذا كلامٌ لا يصحُّ على إطلاقه، فثلاثةٌ من الفقهاء السبعة ليسوا من رجال الموطأ، وهم عتبة بن مسعود، وخارجة بن زيد، والقاسم بن محمد[٢٢].

هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى خالف مالكٌ في مواضع ما ذهب إليه بعضهم كسعيد بن المسيّب[٢٣].

وتحت عنوان: (المدارس الفقهية وتعاليمها) وهو المبحث الرابع من الفصل الثامن، كما ذكرنا، يستعرض نشأة المذهب في الأمصار، فيقول:

«في الوقت الذي ظهرت فيه المدرسةُ الفقهية - الكلاميّة بالمدينة معتمدةً على الأحاديث بشكلٍ جوهريّ، وكأنّها مؤسّسة تاريخية، ظهرت مدرسة أخرى للفقه في مصر آخر من الدولة الإسلامية، أي في مدنٍ مزدهرة ومكتظّة بالسكّان تقع على ضفاف

تعليقات نقدية على آراء البارون ألفرد فون كريمر حول نشأة الفقه الإسلامي وتطوره كما وردت في كتابه (تاريخ الشرق الثقافي تحت حكم الخلفاء)

نهرِ الفرات. وبسبب تأثير الحياة المدنية المتزايد، ونموّ النشاط التجاري، دعت الحاجة إلى وجود قواعد فقهية محدّدة، لا تقلّ شأنًا عن نظيرتها في الجزيرة، ولذلك قامت هذه المدرسة بتأسيس نظامٍ يختلف في جوهره عن ذلك النظام الموجود في المدينة. فحيث اعتمد أهلُ المدينةِ على الأحاديث، وأحكام الفقهاء المتقدمين أو قضائهم (يريد الصحابةَ والتابعين) نجد العراقيين، كما يبدو، أقلَّ اهتمامًا بجمع الأحاديث، وصياغةِ القواعد الفقهيّة العامّة المستنبطة منها، فتركّز اهتمامهم على القضاة أو الفقهاء العمليين الذين عالجوا الخلافات الكثيرة التي تُعرض أمام كرسيّ القضاء في مدن العراق الكبيرة، ولذلك توسّعوا في استخدام القياس الذي تمكّنوا بوساطته من إصدار أحكامٍ ليست موجودة في القرآن والسنن والآثار[٢٤].

ثمّة خلطٌ في هذا الكلام يُستلزَم بيانُه.

١ – لم يتوقّف فقه أهل المدينة على الأحاديث النبوية واجتهادات الصحابة والتابعين فحسب، بل إنَّ لأهل المدينةِ أصولاً وافقوا فيها غيرهم من فقهاء الأمصار، وأصولاً أُخرى انفردوا بها عن غيرهم[٢٥].

٢ – قوله إنَّ مدرسةَ العراق قامت بتأسيس نظامٍ يختلف في جوهره عن ذلك النظام الموجود بالمدينة قولٌ غير منضبط؛ لأنَّ الأصولَ التي قام عليها فقهُ العراقيين تكاد تكون هي عينها التي قام عليها الفقهُ في المدينة، وإنْ توسّع العراقيون في بعضها وضيّقوا في بعضها الآخر، كما هو الشأن نفسه عند المدنيين لأمورٍ معروفة. وهذا التوسّع والتضييق لا يرقى إلى درجة الاعتراف بوجود نظامين فقهيين متباينين كليًّا كما يزعم كريمر.

٣ – قوله: «ولذلك توسّعوا – يعني العراقيين – في استخدام القياس الذي تمكّنوا بوساطته من إصدار أحكامٍ ليست موجودةً في القرآن والسنن والآثار» يوحي بأنَّ الأحكام الصادرة عن القياس أحكامٌ جديدة، وهذا يتنافى مع القياس نفسه الذي هو إلحاق ما لا نصّ فيه بما فيه نصٌّ للتوافق في العلّة. وبذلك لا يعدو القياسُ كونه تطبيقًا للنصّ[٢٦]، اللهمّ إلاّ إذا كان كريمر يريد بالقياس غير ما يعرفه الأصوليون، وعندئذٍ ينتهي معه الكلام.

٤ – القياسُ نتيجةٌ منطقيةٌ لتطوّر الفقه، وهو ما عبّر عنه الشهرستاني بعبارته المشهورة التي تناقلها من بعده علماءُ الأصول ومؤرّخو الفقه الإسلامي، وهي قوله: «وبالجملة نعلم قطعًا ويقينًا أنَّ الحوادث والوقائع في العبادات والتصرّفات مما لا يقبل الحصر والعدّ. ونعلم قطعًا أيضًا أنّه لم يَرِد في كلِّ حادثةٍ نصٌّ ولا يُتصوّر ذلك أيضًا. والنصوصُ إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عُلِمَ قطعًا أنَّ الاجتهاد والقياس واجبُ الاعتبار..»[٢٧]، وذلك يستلزم بلا ريب أن تكونَ نشأةُ القياس في المجتمع الإسلامي مبكّرةً قبل زمن أبي حنيفة وشيخه حمّاد، وقد ثَبتَ أنَّ الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالقياس في عصر الرسالة ورسول الله ﷺ لا يزال بين ظهرانيهم[٢٨] وعَمِلوا به بعد أن انتقل ﷺ إلى الملأ الأعلى، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أكثر الصحابة عملاً بالقياس[٢٩] وهو حجازيّ.

من مجموع ما ذكرنا نخلُص إلى أنَّ العراقيين لم يأتوا بِدْعًا؛ لأنَّ التوسّع في العمل بالشيء لا يعني ابتداعه.

ويقول كريمر في موضعٍ آخر:

«ومن الغريب أنَّ مدرسةَ العراق لم تُخلّف آثارًا ذات قيمة، لا في منهج نقد الحديث ولا في الفقه. وهذا

أبو حنيفة أشهر الفقهاء، لا في عصره فحسب، بل في العالم الإسلامي كلّه، لم يُخلّف وراءه شيئًا سوى بعض الرسائل الصغيرة، وبعضها منسوبٌ إليه مثل: الفقه الأكبر..»(٣٠).

ولنا هنا ملاحظات نُجملها فيما يأتي:

١ - لقد وقع جلّ المستشرقين في خطأٍ بتقسيمهم هاتين المدرستين: مدرسة الرأي، ومدرسة الحديث، تقسيمًا جغرافيًا، حيث جعلوا العراقَ ممثّلاً للأولى، والحجاز مُمثّلاً للثانية.

والواقعُ غير ذلك. فقد وُجِد في العراق أعلامٌ من رجال الحديث، سواء من أهلها أو ممّن دخلوا إليها وأقاموا فيها من طبقة: سليمان بن مهران الأعمش، وعبدالله بن عون حافظ البصرة وإمامها، وعبد الرحمن بن مهدي، وعليّ بن المديني، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وسفيان بن عيينة، وسفيان الثوري، وعبدالله بن المبارك، وشعبة بن الحجّاج، ويحيى بن سعيد القطّان إمام الجرح والتعديل، الذي كان يفتي برأي أبي حنيفة وآخرين. وهؤلاء هم صيارفة الحديث. ومن هؤلاء مَن هم في عِداد تلاميذ أبي حنيفة مثل عبدالله بن المبارك.

كما وُجِد في المدينة معقل السنّة ودارِ الحديث أئمة اشتغلوا بالرأي، مثل: ربيعة بن فروخ المشهور بربيعة الرأي، ومالك بن أنس إمام دار الهجرة، ويحيى بن سعيد، وعبيدالله بن عمر، وكثير ابن فرقد.

٢ - قوله إنّ مدرسة العراق لم تُخلّف آثارًا ذات قيمة، لا في منهج نقد الحديث ولا في الفقه، قولٌ لا يصحّ على إطلاقه. ففي مجال الفقه يكفي ذكر آثار أبي يوسف، ومحمد بن الحسن(٣١). ثمّ إنّ أكثر الأئمة في ذلك العصر لا يميلون إلى التصنيف من باب الورع. وكان التلاميذ يسمعون من الشيوخ الفقهَ كما يسمعون الحديث، ثمّ يقيّض الله لبعض الأئمة من صفوةِ تلاميذهم النابهين من يعتني بآثارهم فَيُحفَظُ بذلك حديثُهم وفقهُهم، كما قد يضيع إذا ابتُلوا بتلاميذ كسالى خاملي الذكر لم يقوموا على حفظه وتدوينه. وبذلك حفظ لنا أبو يوسف وكذا الشيباني حديثَ شيخهما أبي حنيفة النعمان وفقهه في مصنفاتهم مثل: كتاب الآثار، والخراج لأبي يوسف، وكتاب الآثار والحجّة على أهل المدينة لمحمد بن الحسن.

ولذا حفظ لنا الأئمة الأربعة وضاع أكثر فقه غيرهم ممّن هم في طبقتهم من أمثال: الليث بن سعد، وطاوس بن كيسان، والأوزاعي، وابن أبي ذئب، وآخرين.

٣ - إنّ منهج نقد الحديث في عصر أبي حنيفة لم يكتمل بناؤُه، بل لم تتضح معالمه بعد، ولذلك كان من البدهيّ ألاّ يكون هناك آثارٌ مخصّصة ابتداءً لوضع معالم منهج نقديّ للأخبار. وحتى يبلغ أيّ منهجٍ درجةَ الاكتمال يحتاج إلى زمنٍ طويل، ولذلك لا يعاب أهلُ الرأي وحدهم دون غيرهم بهذه النقيصة إنْ عُدّت كذلك. ولذا يُنظر إلى ذلك العصر على أنّه زمنُ جمعٍ وتدوين أكثر منه زمن نقدٍ وتحقيق، ومن ثمّ كانت القواعدُ النقدية قليلةً آنذاك، وقد جُمِعت بعدئذٍ في تصانيف المتأخرين(٣٢).

ثمّ يستطرد كريمر في الكلام على أبي حنيفة وتساهله في الأحكام، ويردّ ذلك إلى قوله بالإرجاء وانتمائه إلى فرقة المرجئة، وهذه مغالطة ظاهرة. فالإرجاء مفهومٌ عقدي يتعلّق بالإيمان، وهل هو قولٌ وعملٌ يزيد وينقص، أم هو قولٌ فقط لا يزيد ولا ينقص؟ وذلك أحد معاني الإرجاء الذي رُمِيَ به أبو حنيفة، وهو ليس من ضروب الإرجاء المذموم(٣٣)، ويسوق أمثلةً على تساهله وتسامحه من قبيل:

١ - حكايته مع أحد الماجنين، رواها أبو الفرج في

الأغاني، وفيها أنّه كان لأبي حنيفة جارٌ بالكوفة يغنّي، فكان إذا انصرف وقد سكر يغني في غرفته، ويسمع أبو حنيفة غناءَه فيعجبه، وكان كثيرًا ما يغني:

أضاعوني وأيّ فتى أضاعوا

ليومِ كريهةٍ وسدادِ ثغرِ

فلقيه العسسُ ليلةً فأخذوه، وحُبِسَ، ففقد أبو حنيفة صوته تلك الليلة، فسأل عنه من غدٍ فأخبر، فركب إلى الوالي فتوسّط له عنده فأطلق سراحه. ثمّ قال أبو حنيفة للفتى سرًّا:

«ألستَ كنت تغنّي يا فتى كلَّ ليلةٍ: أضاعوني وأيّ فتىً أضاعوا، فهل أضعناك؟ قال: لا والله أيّها القاضي، ولكن أحسنت وتكرّمت، أحسن الله جزاءَك. قال: فعُد إلى ما كنتَ تغنيه، فإنّي كنت آنسُ به، ولم أرَ به بأسًا»[٣٤].

وهذه حكايةٌ ملامحُ الوضعِ عليها بادية، فما كان أبو حنيفة يومًا قاضيًا، ولا كان ممّن يُخالط المُجّان، وما عُرِفَ رحمه الله إلاّ بصحبة الأخيار أمثال زيد بن علي، ويحيى بن زيد. وقد أُوذيَ إيذاءً شديدًا بسبب رفضه تولّي القضاء للخليفة المنصور، وكان أوصى أن يُدفَنَ في أرضٍ طيّبة لم يجرِ عليها غصب[٣٥]. وهذه الحكاية تتضمّن دليلَ بطلانِها، وهو قولُ أبي حنيفةَ للفتى سرًّا كذا وكذا. فكيف تناقل الرواةُ ما همس به الإمامُ في أُذُنِ الفتى إذا لم يُطلِعا أحدًا عليه؟ إضافةً إلى ذلك أنّ تساهل أبي حنيفة في السّماع، وهي مسألة خلافيّة، وبخاصّةً أنّ ما جاء في غناء الفتى ليس فيه خَنا ولا فجور، فإنّه لا يغفلُ أن يستعطف أبو حنيفة واليًا في درء عقوبةٍ عن شارب خمر، وهو من تواتر عنه كراهيته الدخول على الولاة، والأمراء.

ب - قوله إنّ أبا حنيفةَ يقتل المسلم بالكافر، والحرَّ بالعبد قياسًا على قتل المسلم بالمسلم لتسامحه، فيه نظر:

لم يقتل أبو حنيفة المسلمَ بالكافر قياسًا كما زعم كريمر، بل قتله نصًّا، ودليلُه الذي ساقه تلاميذه من بعده واحتجّوا به حديثُ عبد الرحمن بن البيلماني عن ابن عمر أنّ رسول الله ﷺ قتل مسلمًا بمعاهدٍ، وقال: (أنا أكرمُ مَن وفّى بذمّته)[٣٦] وهو حديثٌ ضعيف[٣٧]. وهذا ينسجم مع مذهب أبي حنيفة في تقديم خبر الآحاد على القياس[٣٨]، كما احتجّوا بحديث قيس بن عبّاد أنّه قال: «انطلقت أنا والأشتر إلى عليّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقلت له: هل عهد إليك رسول الله ﷺ شيئًا لم يعهده إلى الناس عامّة؟ قال: لا. إلاّ ما في كتابي هذا، فأخرج كتابًا من قراب سيفه، فإذا فيه: المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يدٌ على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ألا لا يُقتلُ مؤمنٌ بكافر، ولا ذو عهدٍ في عهده..»[٣٩]، كما احتجّوا بجملةٍ من الآثار الأخرى ذكرها الطحاوي في (شرح معاني الآثار). والمسألة خلافية ليس هذا المقام ملائمًا لبسطها. وكذلك الأمر فيما يتعلّق بقتل الحرّ بالعبد عند أبي حنيفة فهو إمّا أن يكون عملاً بعموم الآية: ﴿**وكتبنا عليهم فيها أنّ النفس بالنفس والعينَ بالعين والأنفَ بالأنفِ والأُذنَ بالأذن والسِنَّ بالسِنّ والجُروحَ قِصاصٌ**﴾[٤٠]، وإمّا أن يكون عملاً بحديث سَمُرة أنّ النبي ﷺ قال: (مَن قتلَ عبدَه قتلناه)[٤١].

ج - ويمضي كريمر في نصبِ الأدلّة على تسامح أبي حنيفة وتساهله، فيقول:

«.. والقانون الإسلامي للسرقة صارمٌ جدًّا، وقد عَمِلَ أبو حنيفة جاهدًا من أجل أن يلطّفَ من شدّته قدْرَ الإمكان. فأفتى في حال السرقة من مال الأسرة بعدم قطع يد السارق إذا سرق الوالدان أو أحدهما، أو الأبناء، أو الإخوة، أو الأخوات، أو أحد الأقارب.

واستعيض عن ذلك بأيِّ حكمٍ آخرَ أخفَّ. والسبب في ذلك لا يستعصي على الفهم وهو أنَّ المالَ المسروقَ مالٌ مشتركٌ، بخلاف السرقة من بيت مالِ المسلمين؛ لأنّه مالٌ للمسلمين جميعهم. كما أفتى أيضًا بأنّه إذا تعدّدت سرقاتُ السارقِ عوقب عليها جميعها مرّةً واحدة. ومن تساهل أبي حنيفة إجازة شهادة الذمّي (الكافر) على نكاح مسلم بغير مسلمة، وأجاز الشفعة إذا كان الجارُ غير مسلم..»[٤٢].

ولنا معه هنا وقفةٌ نستعرض فيها في عجالةٍ ما جاء في كلامه هذا:

١ – زعمه أنّ أحكام السرقة في الفقه الإسلامي قاسية، ويريد بلا ريب حدَّ القطع، فيه تجنٍ؛ لأنّه اكتفى بالنظر إلى ظاهر المسألة دون الغوص في باطنها، وإلاّ ما فاته أنَّ لكلِّ جريمةٍ في الفقه الإسلامي، كما هو في القوانين الوضعيّة، أركانًا تقوم عليها. وأركانها في الشريعة الإسلامية أربعة: الأخذ خفية، وأن يكون المأخوذ مالاً، وأن يكون مملوكًا للغير، مع توفّر القصد الجنائي. وهذه الأركان تعتريها شبهاتٌ كثيرة فتكون بذلك مُعرَّضةً للانهيار. ومن هنا جاءت القاعدة الذهبيّة في قوله ﷺ **﴿ادرءوا الحدود بالشبهات﴾**[٤٣] فيسقط الحدّ بالشبهة كعدولِ المقرّ بالجرم عن إقراره ما لم يُواجَه بأدلّة إثباتٍ أخرى، فيعزّر حينئذٍ ويحكم عليه بضمان المال المسروق. كما نجد أحوالاً كثيرةً يُدْرَأُ فيها الحدّ، تضمّنتها كتب الفقه[٤٤]. وهذا يدلّ على سماحةِ الإسلام ويُسْرِ التشريع مع المحافظة على حدود الله، وحقوق العباد.

٢ – في مذهب أبي حنيفة لا يُقطَعُ السارقُ إذا سرق من ذي رَحِمٍ محْرمٍ، وهذا يعني أنَّ الأقارب إذا كانوا من المحارم غير ذوي رحم كالأم من الرضاعة، والأخت من الرضاعة يقطعون، وذلك مذهب أبي حنيفة ومحمد بن الحسن، وخالفهما في ذلك أبو يوسف حيث لا يرى القطع حال السرقة من الأم، ويقطع فيما عدا ذلك.

وهذا يدلّ على أنّ أبا حنيفة لم يمنع قطعَ الأقارب مطلقًا كما يُفهَم من قولِ كريمر.

٣ – لم ينفرد أبو حنيفة وصاحباه بهذا الحكم، حيث نرى الفقهاء الآخرين يوافقونهم من وجهٍ ويخالفونهم من وجهٍ آخر[٤٥].

٤ – علّةُ عدمِ القطع في سرقةِ الأقارب أنَّ السرقةَ تكون حينئذٍ من مالٍ غير مُحرَزٍ وليست العلّةُ شبهةَ الاشتراك في المال كما فهم كريمر، إضافةً إلى أنَّ القطعَ بسبب السرقة يفضي إلى قطعِ الرحم، وذلك حرام. والقاعدةُ أنَّ ما أفضى إلى حرامٍ فهو حرام[٤٦].

٥ – فتوى أبي حنيفة بأنَّ السارقَ إذا سرق غير مرّة قُطع مرّةً واحدةً لتلك السرقات كلّها أصلها فتوى سبقه إليها إبراهيم النخعي، وقد روى أبو يوسف قال: حدّثنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم، وحدّثنا مغيرة عن إبراهيم قالا: «إذا سرق مرارًا فإنّما يدٌ واحدة»[٤٧].

٦ – أمّا إجازة أبي حنيفة شهادةَ ذمّي على نكاح مسلمٍ من ذميّة، فقد جاء في المغني: «لا ينعقد – النكاح – إلاّ بشهادة مسلمين سواء كان الزوجان مسلمين أو الزوجُ وحده، نصّ عليه أحمد، وهو قولُ الشافعي. وقال أبو حنيفة: إذا كانت المرأةُ ذميةً صحّ بشهادةِ ذميين. قال أبو الخطاب: ويتخرّج لنا مثلُ ذلك مبنيًّا على الروايةِ التي تقول بقبول شهادةِ بعضِ أهلِ الذمّة على بعض. ولنا قوله عليه السلام: (لا نكاحَ إلاّ بوليّ وشاهِدَي عدْلٍ)، ولأنّه نكاح مسلمٍ فلم ينعقد بشهادةِ ذميَّيْن»[٤٨].

ومن أخطر ما جاء في هذا الفصل ذلك المبحث الذي يحملُ عنوان (مصادر الفقه الإسلامي) وهو

يستغرق نحو عشرين صفحة في الترجمة الإنجليزية، ولا نرى بُدًّا من عرضه ها هنا للأسباب الآتية:

١ - يعدّ كريمر من أوائل من تكلّم عن المؤثّرات الأجنبية في التشريع الإسلامي(٤٩).

٢ - تأثّر من جاء بعده من المستشرقين بنتائجه، ومن بينهم يوسف شاخت(٥٠).

٣ - بعض من ردّوا على خرافة تأثير القانون الروماني في الفقه الإسلامي أشاروا إلى كريمر إشاراتٍ عابرة لا تستوفي آراءه في هذا الموضوع(٥١)، وبخاصّة أنّ كريمر لم يقف عند حدّ تأثير القانون الروماني في الفقه الإسلامي فحسب، بل تعرّض لمؤثّراتٍ أجنبية أخرى، كالشريعة الموسويّة وأعراف الجاهلية، وبذلك كان خليقًا أن يكون صاحبَ وجهة نظرٍ في هذا الشأن تبنّاها غيره من المستشرقين مع بعض التنقيح، مثل: مكدونالد Macdonald، وبوسكيه Bousquet وآخرين.

وتتلخّص نظريته في تأثُّرِ الفقه الإسلامي بالمؤثّرات الأجنبية على النحو الآتي:

١ - افتراض اكتساب العرب بعض المعرفة بالنظم الرومانية من خلال مدارس قانونيّة مشهورة، كانت موجودة في القرن السادس الميلادي ببيروت والإسكندرية، مع احتمال أنّ مدرسة بيروت قد عاشت حتى النصف الأوّل من القرن السابع الميلادي، وأنّ فقيهين متميّزين من فقهاء الإسلام وُلِدا في الشام، وهما: الأوزاعي والشافعي اللذان كانا بلا ريبٍ على معرفةٍ بالقواعد الفقهية الرومانية البيزنطية التي كانت موجودةً أنذاك في شكل قوانين عرفية. ولهذين الفقيهين يجب أن تُعزى بالفعل تلك القواعد الروميّة العامّة التي دخلت في الفقه الإسلاميّ مثل قاعدة (البينة على من ادّعى).

٢ - استعارة النظم القانونية الرومانية التي كانت سائدة في البلدان المفتوحة عند دخول الإسلام إليها، والتأثّر بها من خلال المعايشة اليومية.

٣ - انتقال القواعد القانونية الرومانية إلى الفقه الإسلامي انتقالاً غير مباشر عن طريق الشريعة الموسويّة (الربيّة) التي كان يهود الجزيرة يحتكمون إليها، والتي تأثّرت إلى حدٍّ بعيد بالقانون الروماني. وكان لكتبِ اليهود قيمةٌ كبيرة عند ظهور الإسلام. ومحمدٌ نفسه - وإلى حدٍّ بعيد - كان عارفًا بمحتويات تلك الكتب، وقد قرأ ابنُ عبّاس أحدُ كبار مؤسّسي مدرسة الحديث تلك الكتب قراءةً عميقة.

٤ - وجود أعراف وتقاليد قديمة في الفقه الإسلامي، ترجع أصولها إلى جذور ساميّة موغلة في القدم، حافظت عليها الشرائعُ العبرانية والمسيحية، ومن ثمّ انتقلت عبرهما إلى الفقهِ الإسلاميّ.

٥ - تأثّر الفقه الإسلامي بقوانين العقوبات العبرانية إلى حدٍّ كبير، مع عمله على تهذيبها والتقليل من قسوتها.

ولسنا هنا بمعرض تتبّعه فيما ذهب إليه على وجه التفصيل، ولكن نكتفي ها هنا بهذه الإشارات العجلى:

أ - لقد برهنت الدراسات والبحوث التي قام بها أساتذة من الشرق والغرب على فساد هذه الدعوى، وحسبنا أن نحيل القارىء عليها تجنّبًا للوقوع في التطويل(٥٢).

ب - لم يكن لمدرسة الإسكندرية وجودٌ عندما فتح العرب مصر حيث أُلغيت بموجب القانون الصادر عن الامبراطور جستنيان سنة ٥٣٣م، وذلك يعني أنّ هذه المدرسة أغلقت أبوابها ما يزيد عن قرنٍ قبل سقوط الإسكندرية في أيدي المسلمين سنة ٦٤١م، وبالمثل لم يكن لمدرسة بيروت أيَّ أثرٍ

عندما فتح المسلمون بيروت سنة ٦٣٥م، التي كانت أنقاضًا بفعل زلزال دمّرها.

ج - لم يثبت تاريخيًّا أنَّ الشافعي وُلِدَ في بيروت، أو في دمشق اللتين كان يُطلق عليهما اسمَ بلاد الشام، أو سوريا وحسب إطلاق الغربيين ومنهم كريمر، بل لم يثبت أبدًا أنّه دخلهما، وبذلك يكون ما زعمه كريمر باطلاً(٥٣).

د - إذا كان الأوزاعي قد وُلِدَ في بعلبك سنة ٨٨هـ، وسكن بيروت ومات فيها سنة ١٥٧هـ(٥٤)، وكانت مدرسة بيروت لتعليم القانون الروماني قد دُمِّرت قبل دخول الإسلام إليها فلا معنى إذن للقول بتأثّر الأوزاعي بما كان يُدرّس فيها، إضافةً إلى أنَّ الأوزاعي كان من مدرسة الحديث، ولا يميل إلى الرأي، ومن كان هذا شأنه فهو أبعدُ الناسِ عن التأثّر بالفقه البيزنطي؛ لأنّه فقهٌ يقوم على العقل؛ أي الرأي.

هـ - قاعدةُ (البيّنة على من ادّعى، واليمين على من أنكر) أصلها حديثٌ نبويّ(٥٥). ولا يستبعد أن تكونَ من محاسنِ الفقه الجاهليّ التي أقرّها الإسلام، وقد ذكر الميداني في الأمثال أنَّ قُس بن ساعدة الإيادي أحد أشهر خطباء العرب هو مَن وضع هذه القاعدة، فصارت سنّة من بعده(٥٦). وربّما كانت قبله بكثير. والجدير بالملاحظة أنَّ نظير هذه القاعدة في القانون الروماني لم يَرِدْ فيه ذكرٌ ليمين المُنكِر أو المدَّعى عليه، واكتفى بالقول: «البيّنة على من ادّعى لا على مَن أنكر»(٥٧)، وأقلُّ ما يُفهم من ذلك أنَّ هذه القاعدة لم تُقْبَل على علاّتها فجاءت القاعدة الإسلامية تطويرًا لها إنْ سلّمنا بصحّة التأثير الروماني.

و - الزعم أنَّ محمدًا ﷺ كان على معرفة عميقة بكتب اليهود، شِنشنة نعرفها من أخزم، وهو من مزاعم المستشرقين والمبشرين التي حاولوا الترويج لها منذ أمدٍ بعيد حتى يومنا هذا، وذلك بإلصاق كلّ فضيلة جاء بها الإسلام باليهود والنصارى. وهذه فريةٌ سبقهم إليها المشركون فكذّبهم الله بقوله: **﴿وما كنتَ تتلوا من قبله من كتابٍ ولا تخطّه بيمينك إذًا لارتاب المبطلون﴾**(٥٨) وهذا يكشف عن وطأة تأثير الظنون والأوهام التي ارتقت في أذهان هؤلاء إلى مصاف اليقين والمسلّمات، والخوض في مناقشة مثل هذه القضايا الخالية من الأدلة والبيّنات لهو ضربٌ من العبث **﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾**(٥٩)، وأمّا معرفة ابن عبّاس بكتب الأقدمين واتّصاله بمن أسلم من اليهود مثل عبدالله بن سلام، وكعب الأحبار فهذا أمرٌ لا يدلّ على انتفاعِ ابن عبّاس بالفقه الموسوي، وما ثبت قطُّ أنه روى عنهم اجتهاداتٍ أو آراءً فقهية؛ لأنَّ له في القرآن والسنّة النبوية غنًى. وكلّ ما نقله عن أحبار اليهود لا يعدو قصصَ الأولين وأخبار الماضين من الأنبياء والرسل والأمم الغابرة، التي جاءت في كتاب العهد القديم، ممّا قد يُستعان به في تفسير القرآن الكريم، وممّا يندرج تحت قوله ﷺ: (**لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم**)(٦٠)، وقوله (**حدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج**)(٦١). وقد روى أبو هريرة أنَّ أهل الكتاب كانوا يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسّرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسولُ الله ﷺ: (لا تصدّقوا أهلَ الكتاب ولا..) وهذا يفسّر ما كان يتلقّاه المسلمون عن اليهود من معارف، وبخاصّة أنَّ العرب أمّةٌ تميل إلى سماع الأخبار، ومن تلك الأخبار حكايات الغابرين من الأمم البائدة، وهذه تملأ كتبَ اليهود.

ز - وَجَدَ الإسلامُ أمامه عند ظهوره أعرافًا جاهليةً، فيها الحسن والقبيح، والنافعُ والضارّ، فأبقى

الإسلام على الحسن ونبذَ القبيحَ، وأحلّ النافعَ وحرّم الضار. فأصبحت تلك الأعراف والعادات التي أجازها الإسلام إسلاميةً لاندراجها تحت قواعد الإسلام العامة. ومن خلال عملية إحصائية نكتشف بيسرٍ أنّ ما نبذه الإسلام من عاداتٍ جاهليّة أكثر بكثيرٍ جدًّا ممّا أبقى عليه[٦٢].

ح – لم تحفظ لنا كتب التاريخ من الأخبار ما يثبت أنّ العربَ لمّا دخلوا بلاد الروم والفرس انبهروا بنظمهم القانونية، بينما حفظت لنا آثارًا تدلّ على تأثّرهم ببعض النظم الإدارية التي كانت سائدةً في البلاد المفتوحة، مثل: الدواوين، وسك العملة. فلماذا حفظَ لنا التاريخُ هذه وتجاهل تلك؟ الجواب لا يحتاج إلى عناءٍ كبير؛ لأنّ العربَ المسلمين كانوا مستغنين بالفقه الإسلامي عن غيره، وهو صناعة عربية محضة لا يشوبها كدر.

وحتى نستوفي كريمر حقَّه لا مناص من عرض بعض شبهاته التي وقع فيها آخرون من بعده والردّ عليها لإظهار ما فيها من أخطاء.

يقول كريمر:

«من بين قواعد الفقه العربي التي توحي بالمقارنة بنظائرها من قواعد القانون الروماني قاعدةً جديرةً بالاهتمام، وهي تلك القاعدة التي تجعل نهاية الولاية على القاصر بلوغه سنَّ الخامسة والعشرين من العمر، بينما المدّة التي يحدّدها الفقه الإسلامي لبلوغ سنّ الرشد هي خمسة عشر عامًا. وثمّة سببٌ لترك تلك العادة أو العرف، وهو أنّ نموّ الجنسين أسرعُ في الشرق منه في الغرب. فتثبيت سنّ الخامسة والعشرين مقياسًا لاكتمال بلوغ سنّ الرشد (في الفقه الإسلامي) جاء خِلْوًا من أيّ سببٍ مقبول، بينما نجد هذا التحديد مقبولاً في بلاد الشمال حيث يكون النموّ أبطأ. ولذلك فمن المحتمل جدًّا أنّ هذه القاعدة قد استعارها العربُ مباشرةً من نظامٍ أجنبيّ. ففي القانون الرومانيّ نجد أنّ الوصاية على القاصر تنتهي عند السنّ الخامسة والعشرين. ونحن لا نملك إلاّ أن نستنتج أنّ هذه القاعدة قد استعيرت من القانون الروماني»[٦٣].

ولنا في هذا الموضع وقفة:

١ – لم يذهب إلى تحديد سنّ الرشد ببلوغ الخامسة والعشرين أحدٌ من الفقهاء المسلمين عدا أبي حنيفة، وخالفه في ذلك تلميذاه أبو يوسف ومحمّد وجمهور الفقهاء[٦٤]. ولم يجد هذا الرأيَ مكانًا له حتى في الفقه الحنفي فضلاً عن فقه المذاهب الأخرى[٦٥].

٢ – لم تضع الشريعةُ الإسلامية حدًّا لسنّ الرشدِ لاختلافه من شخصٍ لآخر، ولاختلافه بسبب اختلاف البيئات والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية العامّة، وبحسب العلم والتربية والأخلاق العامة[٦٦]. ولذلك جاء القرآن الكريم بمبدأ عام ثابت هو ربط كمال أهلية الشخص بإيناس رشده بعد البلوغ، وهو قوله تعالى: ﴿**وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رُشدًا فادفعوا إليهم أموالهم**﴾[٦٧]. وإقامةُ حدٍّ لسن الرشد يصطدم مع الآية.

٣ – لا تسمى القاعدةُ قاعدةً حتى يُجرى عليها العملُ ويشيعُ أمرها بين الفقهاء. ولم يجر العملُ بهذه القاعدة التي أشار إليها كريمر – إنْ صحَّ وصفُها بأنّها قاعدة – فضلاً عن أنّ الأمصار الإسلامية حتى يومنا هذا، مع اختلافهم في تحديد الحدّ الأقصى للولاية، لم يأتِ في قوانينها أنّها حُدِّدت ببلوغ القاصر الخامسة والعشرين[٦٨]، علمًا بأنّ هذا التحديد جاء من باب مراعاة المصلحة.

٤ – ثمّة خلافٌ جوهريّ بين القانون الروماني وما ذهب إليه أبو حنيفة في تحديد سنّ الوصاية على

القاصر، وهو أنَّ الوصاية تنتهي عند أبي حنيفة ببلوغ الخامسة والعشرين سواء أبلغها القاصرُ رشيدًا أم غير رشيد؛ لأنّه لا يرى السَفَهَ موجِبًا للحَجْرِ بعد هذه السنّ، بينما يذهب القانون الروماني إلى خلافِ ذلك، حيث جاء في مدوّنة جستنيان:

«الشبان البالغون، والشابّات المطيقات للرجال يكون لهم قوامٌ إلى أن يُتمّوا الخامسة والعشرين من عمرهم... والسفهاء، وإن تجاوزوا الخامسةَ والعشرين، يكونون أيضًا تحت قوامةِ عصبتهم بمقتضى شريعة الألواح الاثني عشر»(٦٩).

وهذا ينطوي على سوءِ فهمٍ شديد كما لا يخفى.

يمضي كريمر في بيان ملامح أخرى لتأثير القانون الروماني في الفقه الإسلامي، فيقول:

«وفي القوانين التجارية كانت التأثيرات الرومانية قويّة جدًّا، وهذه الحقيقة تعطي برهانًا إضافيًّا على صحةِ تخميننا السابق.. فمثلاً بيعُ شيءٍ أجنبيّ جائزٌ أم لا؟ استعاره القانون العربي من القانون الرومانيّ، وهو بيعٌ غير شرعيّ. والشيءُ نفسُه في حالة التفريق الشرعيّ بين البيع والمقايضة، وتفريقٌ كهذا غريبٌ جدًّا في القانون السّامي الذي حكم جميع العقود. وهذا التمييز الدقيق نتاجٌ لاتّصالِ العرب بالحضارة الرومانية. والأحكام المتعلقة بالتأجير والإجارة في الفقه الإسلامي تُشبه تمامًا ما في القانون الروماني، وقد استعيرت منه من خلال الكتب اليهودية».

وهو في قوله هذا يسوق كلامًا بلا خُطُم ولا أزِمّة، فلم يبيّن لنا بوضوح ما تلك القوانين التجارية وما طبيعتها، مع إقراره بأنَّ ما ذهب إليه محضُ تخمينات. ويستلزم المقام منّا هنا أن نقف وقفةً لنردَّ باختصار على ما ورد في هذا الكلام.

١ - ما يُسمّيه كريمر بالقانون الروماني التجاري يعدّ قانونًا ساذجًا إلى حدٍّ بعيد قياسًا بما يناظره من أحكام البيوع في الفقه الإسلامي، وأنَّ ما يحتويه أقربُ مصدرٍ للقانون الروماني إلينا وهو مُدوّنة جستنيان، وهي تمثّل ذروةَ ما بلغه ذلك التشريع، لا يبلغ عشرَ معشار ما تضمّنته كتبُ الفقه الإسلامي المبكّرة، مثل كتاب (الأصل) لمحمد بن الحسن الشيباني(٧٠)، وموطأ مالك في أحكام البيوع وما يندرج تحتها. ولا يُعقل أن تكون تلك التفريعات، كلّها أو بعضها، قد تأثّرت بالقانون الروماني، وهي أصلاً غير موجودةٍ فيه.

٢ - استدلاله على مذهبه بأنَّ الفقه الإسلامي تأثّر بالقانون الروماني في مسألة بيع شيء أجنبيّ جائزٌ أم لا، استدلالٌ بغير دليل. إضافةً إلى أنَّ الفقه الإسلامي لا يعرف شيئًا عن هذا النوع من البيوع، ولعلّ كريمر يريد بيعَ المجهول فخانه التعبير - إنْ صحّت ترجمةُ مترجم كتابه إلى الإنجليزية - وهو بيعٌ فاسدٌ لجهالة المبيع، ويعرف ذلك بالغَرَر.

وقد نهى عنه الرسول الكريم ﷺ(٧١)، فلا يكون ثمّة مجالٍ لدعوى استعارته من القانون الروماني.

٣ - ثمّة اختلافات جوهرية في البيع بين القانونين ممّا يستبعد معهما حدوث هذا التأثير المزعوم، فمثلاً:

- بتمام انعقاد البيع في القانون الروماني يكون هلاكُ الشيء المبيع على المشتري، وإن كان لمّا يحصل تسليمه، سواء أكان هلاك المبيع بفعل جائحة أم بفعل فاعل، ولم يثبت أنَّ للبائع يدًا في ذلك، ولم يتعهّد بحراسة المبيع(٧٢). وهذا يختلف مع ما جاء في الفقه الإسلامي الذي يقرّر أنّه إذا هلك المبيعُ كلّه أو بعضُه قبل القبض بفعل المشتري، فإنَّ البيعَ لا ينفسخ، وعلى المشتري دفع الثمن كلّه؛ لأنّه هو المتسبِّب في الهلاك، وإذا هلك بفعل أجنبيّ فإنَّ المشتري بالخيار بين الرجوع على هذا الأجنبيّ وبين فسخِ العقد، ويفسخ البيع

إذا هلك المبيعُ كلُّه قبل القبضِ بفعل البائع أو بفعل المبيع نفسه، أو بفعل جائحة. أمّا إذا هلك بعض المبيع بفعلِ البائع سقط من المشتري من الثمن بقدر الجزء الهالك، ويُخيَّرُ في الباقي بأخذه بحصّته من الثمن. وأمّا إذا هلك المبيعُ بفعلِ نفسِه فإنّه لا يسقط شيءٌ من ثمنِه، والمشتري مُخَيَّرٌ بين فسخ العقد وبين أن يأخذَ ما بقي بجميع الثمن(٧٣).

- في القانون الروماني إذا لم يستوفِ العقدُ شروطَه الشكلية المقرّرة جاز للبائع والشاري الرجوع عنه، ولكن يضيع العربون على الشاري إذا كان طلبُ فسخِ العقد من جهته. أمّا إذا كان من جهة البائعِ فقد لَزِمَه ردّ العربون ومثله معه(٧٤). بينما يحرُم في الإسلام على البائع أخذُ العربون في مثل هذه الحالة لنهيه ﷺ عن أخذ العربون(٧٥).
- في القانون الروماني لا يتعهّد البائعُ بنقلِ ملكية المبيع إلى المشتري، ولكن ينقل إليه كلَّ الحقوق التي يمكن أن تكونَ له على الشيء المبيع، بينما البيعُ في التشريع الإسلاميّ عقدُ معاوضةٍ على غيرِ منافعَ ولا متعةِ لذّة، فيلتزم كلا المتعاقدين بنقلِ ملكية عِوَضِه للطرف الآخر»(٧٦).

٤ - قول كريمر إنّ أحكام الإجارة في الفقه الإسلامي تشبه تمامًا ما في القانون الرومانيّ، وقد استعيرت منه من خلال الكتب اليهودية عارٍ من الدليل. ويكفي أن نقولَ إنّ تفصيلاتِ مبحثِ الإجارة في الفقه الإسلامي، والتي تستغرق نحو مائةٍ وأربعين صفحة من كتاب المغني لابن قدامة بشرحه الكبير مثلاً، لم يعرفها القانون الروماني البتّة، والذي لا يتعدّى فيه مبحث الإجارة صفحةً أو صفحتين من مدوّنة جستنيان. والأنكى من ذلك أنّ كريمر لم يأتِ بأسماء الكتب اليهوديّة التي يزعم أنّه من خلالها تمّ انتقالُ أحكامِ الإجارة من القانون الرومانيّ إلى الفقه الإسلامي. وقد يتضح حظّ قولِهِ من الحقيقة إذا علمنا أنّ كتبَ الفقه اليهوديّ المزعومة لم يأتِ لها ذكرٌ أبدًا في كتاب الفهرست مثلاً، وهو كتابٌ عُنِيَ بالمصنفات والتآليف التي كُتِبت بالعربية أو تُرجمت إليها من لغاتٍ أخرى. وهل يُعقل أن يُحفَظَ لنا ذكرُ كتبِ الفلسفة والمنطقِ والطبيعةِ والسياسةِ التي تُرجمت إلى العربية بعد ظهور الإسلام، ولا يأتي ذكرٌ لكتب الشرائع والقوانين، وهي ألصق بحياة الناس من تلك، إلاّ إذا لم يكن لها وجودٌ أصلاً؟ ●

●●●

الحواشي

١ - انظر ترجمته في: الدراسات العربية والإسلامية في أوربا: ١٩٦.

٢ - يذكر جولدتسيهر ذلك صراحةً في نهاية مقدمة كتابه عن الظاهرية. كما نجد آثارًا له في مواضع متعدّدة من كتابه: دراسات محمدية.

٣ - لاحظ أنّ أحكام الحَجْرِ، وأحكام المواريث لا تنتظمها العقود. راجع: المدخل الفقهي العام: (الباب الثاني).

٤ - اعتمدنا هنا على الترجمة الإنجليزية التي قام بها الهندي صلاح خودابخش التي نُشِرت طبعتها الأولى سنة ١٩٢٠ بكلكتا، ثمّ أعيد طبعها في بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٧٧، وعلى الطبعة الثانية كان اعتمادنا.

٥ - تاريخ الشرق الثقافي: ٣٦٧.

٦ - Schacht: Origins: 8. وقد أخذ عليه ذلك ألفرد جيوم مذكرًا إيّاه بأنّ هذا الوصف قد ورد في سيرة ابن إسحاق. والعجيب أنّ شاخت ناقش الموضوع ثانيةً في الضميمة التي ألحقها بآخر كتابه Addenda، وذكر أنّ أقدم إشارة إلى أنّ المدينة مهد السنّة قد وردت في كتاب غير فقهي وهو سيرة ابن إسحاق دون أن يعيد الفضلَ في ذلك إلى جيوم. وسوف نتناول هذا الزعم بالردّ في موضعه.

٧ - تاريخ الشرق الثقافي: ٢٨٥.

٨ الإصابة: ٣٦٩/٢.

٩ إعلام الموقعين: ٢١/١. وكذلك: فقه أهل العراق وحديثهم: ٤١.

١٠ - إعلام الموقعين: ٢٠/١.

١١ - للمزيد انظر: منهج عمر بن الخطاب في التشريع: دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته.

١٢ - انظر: تاريخ التشريع الإسلامي: ١٥٥، وقد جاء في كتاب (الشافعي): ٤٦: «أنّ عبدالله بن عبّاس قد أقام في مكّة بعد أن اعتزل السياسة يدرس ويدارس، فكان له بذلك مدرسة خاصّة تُعنى بالقرآن، وقد اتصل الشافعي بالمتأخرين بها من أهل مكّة..».

١٣ - انظر كتاب: المناقب والمثالب في الجزء الأول من كتاب (تنزيه الشريعة المرفوعة)، وكتاب الفضائل والمثالب في الجزء الأول من كتاب (الموضوعات) لابن الجوزي.

١٤ - لسنا هنا بمعرض الردّ التفصيلي على كريمر، ولكن لمعرفة المزيد عن هذا الموضوع نحيل إلى: كتاب (عائشة والسياسة) للأستاذ سعيد الأفغاني، وكتاب (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة) لبدر الدين الزركشي.

١٥ - تاريخ الشرق الثقافي: ٣٨٩.

١٦ - أخرجه الشيخان.

١٧ - انظر: سير أعلام النبلاء: ٤٣٨/٢، معرفة علوم الحديث: ٥٤، الباعث الحثيث: ٢٤، تدريب الراوي: ١/ ٨٣ - ٨٤.

١٨ - تاريخ الشرق الثقافي: ٣٩٠.

١٩ - المصدر السابق: ٣٩٠.

٢٠ - حيث وُلِدَ ابن المسيَّب سنة خمس عشرة للهجرة على الأصح، وتُوفي سنة أربع وتسعين. انظر: فقه الإمام سعيد بن المسيِّب - أوّل تدوين لفقه الإمام - دراسة دكتوراه.

٢١ - المصدر السابق: ١/ ٥٦ - ٥٩.

٢٢ - راجع إسعاف المبطئ برجال الموطأ للسيوطي، المطبوع بآخر تنوير الحوالك للسيوطي نفسه.

٢٣ - ذهب ابن المسيِّب مثلاً إلى جواز المسح على الجوربين إذا كانا صفيقين، نقل ذلك عنه ابن قدامة في المغني وبذيله الشرح الكبير: ٢٩٨/١، والنووي في المجموع: ١/ ٤٩٦ - ٤٩٩، وإلى خلاف ذلك ذهب مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

٢٤ - تاريخ الشرق الثقافي: ٣٩٢.

٢٥ - انظر ابن تيمية: صحّة أصول مذهب أهل المدينة، عمل أهل المدينة، الأصول التي اشتُهر انفراد إمام دار الهجرة بها.

٢٦ - أصول الفقه: ٢١.

٢٧ - الملل والنحل: ٣٧/٢.

٢٨ - المدخل الفقهي العام: ١٣٩/١.

٢٩ - منهج عمر بن الخطاب في التشريع: ٤٥٠ - ٤٥٩.

٣٠ - تاريخ الشرق الثقافي: ٣٩٥.

٣١ - الفهرست: ٢٥٥ - ٢٥٦ (الفن الثاني من المقالة السادسة، أخبار أبي حنيفة وأصحابه العراقيين - أصحاب الرأي).

٣٢ - انظر: الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، والكفاية في علم الرواية، وكان أكثر تلك القواعد المشار إليها أعلاه تتعلّق بحدّ العدالة، والضبط، وما يتفرّع عنهما من مباحث.

٣٣ - انظر رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي وفيها توضيحٌ لمعنى الإرجاء كما يراه أبو حنيفة. وللمزيد راجع الرفع والتكميل: ٢١٦ - ٢٣٦.

٣٤ - الأغاني: ١٥٩/١.

٣٥ - انظر كتاب أبو حنيفة: ٥١.

٣٦ - أخرجه الدار قطني في سننة (كتاب الحدود: ٣٤٥) وذكر عله، والبيهقي في السنن (الجنايات): ٣٠/٨، والطحاوي في شرح معاني الآثار: ١٩٥/٣.

٣٧ - انظر نصب الراية: ٤/ ٣٣٥ - ٣٣٦، ونيل الأوطار: ٧/ ١٥٢ - ١٥٥.

٣٨ - الأرجح أنَّ أبا حنيفة يقدّم خبر الآحاد على القياس إذا عُرِفَ راويه من الصحابة بالفقه كالخلفاء الأربعة، وعبدالله ابن مسعود، وعبدالله بن عمر، وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل. وذلك ما ذكره البزدوي في (كشف الأسرار): ٧٠٠/٢، وإن ذهب صاحب التقرير والتحبير في شرح تحرير الكمال إلى تقديمه مطلقاً حيث يقول: «إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما ممكنٌ قُدِّم الخبرُ مطلقاً عند الأكثرين، ومنهم أبو حنيفة والشافعي وأحمد»: ٢١٨/٢.

٣٩ - أخرجه أبو داود في سننه: (كتاب الديات، باب إيقاد المسلم بالكافر)، والنسائي في سننه (كتاب القود، باب سقوط القود من المسلم للكافر).

٤٠ - المائدة: ٤٥.

٤١ - أخرجه الأربعة عدا الشيخين.

٤٢ - تاريخ الشرق الثقافي: ٣٩٩.

٤٣ - أخرجه الترمذي والدار قطني وأبو يعلى، وفي سنده مقال، ومعناهُ صحيح. انظر نصب الراية: ٣٠٩/٣.

٤٤ - راجع: التشريع الجنائي الإسلامي: ٢/ ٦٢٩ - ٦٣٣. و: فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي: ١٥٢.

٤٥ - انظر تفصيل ذلك في أمهات كتب المذاهب: بدائع الصنائع ٧٥/٧، والمغني: ١٠/ ٢٨٦ - ٢٨٨.

٤٦ - التشريع الجنائي الإسلامي: ٥٧٦/٢.

٤٧ - كتاب الخراج: ١٦٩ (الحدود على أهل الجنايات).

٤٨ - المغني: ٧/ ٣٤٠.

٤٩ - لا يُعرفُ بالتحديد أوّلُ من بحث في هذا الموضوع من الكتّاب الغربيين، وإن كان فيتزجرالد يرى أنّه



William MacNaghten في كتابه Mohammedan Law Principles & Precedents of المطبوع بالهند سنة ١٨١٧م، بينما يرى كارلو ألفونسو نللينو أنّه Gatteschi Dominico في كتابه di diritto e privato ottomano Manuale المطبوع في الإسكندرية سنة ١٨٦٥م. راجع. الدين المزعوم للقانون الروماني على الفقه الإسلامي، ونظرات في علاقة الفقه الإسلامي بالقانون الروماني، وكلاهما منشورٌ ضمن كتاب (المنتقى من دراسات المستشرقين) ج١، إشراف د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت.

٥٠ – سنرى أثر ذلك في شاخت الذي بدأ أوّلاً بتبنّي فكرة وجود عناصر دخيلة على الفقه الإسلامي في بحثٍ له بعنوان: Law Foreign Elements in Ancient Islamic نُشر سنة ١٩٥٥ في مجلة القانون المقارن .J.C.L. ثمّ انتقل خطوةً أخرى بنشر بحثه عن الجذور الجاهلية للفقه الإسلامي kkground & Early Development of Jurisprudence Pre-Islamic bac سنة ١٩٥٥ ضمن مجموعة بحوث أشرف على نشرها مجيد خدوري في كتابٍ يحمل عنوانه East Law in the Middle طُبعَ بواشنطن، ثمّ لم يلبث أن كتب بحثًا بعنوان القانون البيزنطي والفقه الإسلامي Droit Byzantin et Droit Musulmane نُشِرَ بروما سنة ١٩٥٦ في المجلد ١٢ من Convegno Volta. ثمّ عاد سنة ١٩٦٤ ليخصّص فصلاً قصيرًا في كتابه (مدخل إلى الفقه الإسلامي) Introduction to Islamic Law بعنوان The Pre-Islamic Background فيشكّك في وجود عناصر دخيلة في العرف الجاهلي.

٥١ – يقول فيتزجرالد في مقاله المشار إليه أعلاه: «لقد لاحظ كريمر وسانتيللانا بعض الملاحظات الفاحصة، ولكنهما لم يتابعا البحث». وهذا البعضُ الذي يُعدّ في نظر فيتزجرالد ضئيلاً هو أكثر ممّا ذكره جولدتسيهر الذي يعدّه فيتزجرالد أحد ثلاثة كُتّاب مسؤولين عن الترويج لهذا الخطأ، وهم شلدون أموس، وسواس باشا، وجولد تسيهر.

٥٢ – من أعلام الغرب: نللينو الإيطالي، وفيتزجرالد الإنجليزي وقد سبقت الإشارة إليهما في الهامش رقم (٤٩)، ومن أعلام العرب: الدواليبي: المدخل في الحقوق الرومانية (الفصل الثالث) دمشق ١٩٤٨، السنهوري، وحشمت أبو ستيت: أصول القانون، والفقه الإسلامي، ومحمد يوسف موسى، الفقه الإسلامي مدخل لدراسته ونظام المعاملات فيه، ومن الكتّاب العرب الذين اهتموا كثيرًا بهذا الموضوع د. صوفي حسن أبو طالب في كتبه: بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني، رقم (١) من سلسلة الدراسات الإسلامية، وقبل ذلك في كتابه: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية. وفي سنة ١٩٣٥ احتدمت معركة في هذا الموضوع على صفحات مجلة (الرسالة) أشعل أوارها أمين الخولي في العدد رقم (٩) بمقال لا يستنكر فيه تأثّر الفقه الإسلامي بغيره تحت عنوان (حول الأوزاعي) فانبرى له الأستاذ علي الطنطاوي وآخرون نافين ما ذهب إليه. راجع أعداد الرسالة رقم ٩٧، ٩٩، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠.

٥٣ – وُلد الشافعي بعسقلان وهي تبعد ثلاثة فراسخ من غزّة بفلسطين، وحملته أمه إلى مكّة وهو ابن سنتين، وقيل ابن عشر، وظلّ يطلب العلمَ فيها عن أشياخها، ثمّ انتقل إلى المدينة ولازم إمامَ دار الهجرة مالك بن أنس حتى وفاته سنة ١٧٩هـ، ثمّ قَدِمَ بغداد سنة ١٨٤هـ وهو ابنُ الرابعة والثلاثين، وفيها اجتمع بمحمد بن الحسن وأخذ عنه، ثمّ عاد إلى مكّة وأقام بها نحو تسع سنوات، ثمّ رجع إلى بغداد سنة ١٩٥هـ ومكث فيها سنتين، ثمّ رحل إلى مصر سنة ١٩٩هـ، وظلّ بها حتى وفاته سنة ٢٠٤هـ. انظر: الشافعي: ١٤ – ٣١. وشذرات الذهب: ٢/ ٩ – ١٠.

٥٤ – شذرات الذهب: ١/ ٢٤٢.

٥٥ – عن ابن عبّاس قال: قال ﷺ: (اليمين على المدّعى عليه) متفقٌ عليه. وأخرج مسلم (الإيمان، باب وعيد من اقتطع حقّ مسلمٍ بيمينٍ فاجرةٍ بالنار) حديث وائل بن حجر وفيه قوله ﷺ للحضرمي: «ألك بيّنة؟ قال: لا. قال: فلك يمينه»، والحديث بلفظ: «البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر»، أخرجه البيهقي في السنن (كتاب الدعوى والبيّنات)، والدار قطني (الأقضية) بأسانيد ضعيفة. انظر نصب الراية: ٤/ ٩٦، تلخيص الحبير: ٤/ ٢٠٨.

٥٦ – الأمثال: ١/ ٩٩.

٥٧ – جستنيان: المدونة.

٥٨ – العنكبوت: ٤٨.

٥٩ – البقرة: ١١١.

٦٠ – أخرجه البخاري في عدة مواضع من صحيحه (كتاب الشهادات، باب لا يُسأل أهل الشرك عن الشهادة) و(كتاب التفسير، تفسير آية: وقولوا آمنا بالله وما أُنزل إلينا – البقرة)، (كتاب الاعتصام، باب قول النبي ﷺ: لا تسألوا أهل الكتاب عن شيء)، (كتاب التوحيد، باب ما يجوز من تفسير التوراة)، وأخرجه أبو داود في سننه (كتاب العلم، باب رواية حديث أهل الكتاب).

٦١ – أخرجه البخاري (كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل)، أبو داود (كتاب العلم، باب الحديث عن بني إسرائيل) الدارمي (مقدمة السنن، باب البلاغ عن رسول الله).

٦٢ – للتأكّد من ذلك راجع مثلاً: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ففيه عرضٌ موسّع لعادات العرب وعباداتهم قبل الإسلام.

٦٣ - تاريخ الشرق الثقافي ٤٤٣.

٦٤ - بداية المجتهد. ٢/٢٣٤. والمدخل الفقهي العام: ٢/٧٨٩.

٦٥ - الأم. ٤/١٩١. وأحكام القرآن: ١/٣٢٢.

٦٦ - المدخل الفقهي العام: ٢/٧٨٨.

٦٧ - النساء: ٥.

٦٨ - نصّت المادة ١٨ من القانون ١١٩ الصادر في مصر سنة ١٩٥٢ بشأن الولاية على المال على انتهاء الولاية ببلوغ القاصر إحدى وعشرين سنة ما لم تحكم المحكمة قبل بلوغه هذه السنّ باستمرار الولاية عليه. وحدّدت المادة ٤٦ من القانون المدني السوري الصادر في سنة ١٩٤٩م سنّ الرشد بتمام ثماني عشرة سنة شمسيّة كاملة، وأقرّت المادة ١٦٢ من قانون الأحوال الشخصية السوري الصادر في سنة ١٩٥٣ تحديد سنّ الرشد بثماني عشرة سنة وفقاً للقانون المدني المشار إليه.

٦٩ - انظر مدونة جستنيان: ٤٥ (الكتاب الأول - الباب الثالث والعشرون).

٧٠ - كتاب (الأصل) للشيباني ويُعرف بـ (المبسوط) يقع في خمسة أجزاء، قام على تحقيقه أبو الوفاء الأفغاني. ومبحث البيوع فيه يستغرق الجزءَ الخامس منه برمّته. وقد نعجب لو علمنا أنّ كتاب (البيوع) في المغني لابن قدامة أطولُ من مدوّنة جستنيان كلّها التي لا يشكّل فيها باب البيع والشراء إلاّ ثلاث صفحاتٍ ونصف. فهل مما ينسجم مع العقل حدوث هذا التأثّر المزعوم؟

٧١ - حديث نهيه ﷺ عن بيع الغَرَر أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر)، وأبو داود في سننه (كتاب البيوع، باب في بيع الغرر)، وابن ماجه في سننه (كتاب التجارات، باب النهي عن بيع الحصاة وبيع الغرر).

٧٢ - انظر مدوّنة جستنيان: ٢٢٧ (الكتاب الثالث، الباب الثالث والعشرون - في البيع والشراء).

٧٣ - راجع: حاشية ردّ المختار على الدرّ المختار: ٤/٥٦٦، وكذلك الشرح الكبير للمغني: ٤/١١٧. وفقه السنّة: ٣/١٧٥ (هلاك المبيع قبل القبض وبعده).

٧٤ - انظر مدوّنة جستنيان: ٢٢٦. ولا يزال العمل بهذا الحكم في القانون الفرنسي الحديث.

٧٥ - أخرجه مالك في الموطأ (كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع العُربان)، وأبو داود في السنن (كتاب البيوع، باب النهي عن بيع العُربان)، وابن ماجه في السنن (كتاب التجارات، باب النهي عن بيع العربان).

٧٦ - انظر: المقارنات التشريعية بين القوانين الوضعية المدنية والتشريع الإسلامي مقارنةً بين فقه القانون الفرنسي ومذهب الإمام مالك. ٣/١٥١. ويخالف القانون الفرنسي هنا القانون الروماني متأثّراً بالفقه الإسلامي.

المصادر والمراجع

- **الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة**، لبدر الدين الزركشي، تح. سعيد الأفغاني، المكتبة الهاشمية، دمشق، ١٩٣٩م.
- **الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها**، للدكتور فاتح زقلام، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ١٩٩٦م.
- **تاريخ الشرق الثقافي تحت حكم الخلافة**، لألفرد فون كريمر، الترجمة الإنجليزية، لصلاح خودا بخش الهندي، ط٢، بنسلفانيا - الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٧٧م.
- **بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني**، للدكتور صوفي حسن أبو طالب، سلسلة الدراسات الإسلامية، نهضة مصر، الفجالة.
- **تاريخ النظم القانونية والاجتماعية**، للدكتور صوفي حسن أبو طالب، القاهرة، ١٩٥٤م.
- **الدراسات العربية والإسلامية**، ليوهان فك، ترجمة عمر لطفي العالم، دار قتيبة، دمشق.
- **عائشة والسياسة**، لسعيد الأفغاني، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٧م.
- **الفقه الإسلامي**، لمحمد يوسف موسى، دار الكتاب العربي، ١٩٥٥م.
- **فقه الإمام سعيد بن المسيب**، لهاشم جميل، منشورات رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، ١٩٧٤م.
- **المدخل في الحقوق الرومانية**، للدواليبي، دمشق، ١٩٤٨م.
- **المنتقى من دراسات المستشرقين**، بإشراف د. صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت.
- **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، للدكتور محمود البلتاجي، القاهرة، ١٩٧٠م.

وظائف التاريخ : منظورات فلسفية في التطور

الأستاذ الدكتور / محمد الدعمي
كلية التربية للبنات
جامعة بغداد – العراق

ينطوي مفهوم الزمن العام Public Time على افتراض وجود «زمنٍ خاصّ[1] Private Time ، والحالتان تعبّران عن متغيّر وعن ثابت: المتغيّر هو نمط استجابة الإنسان للزمن، وهي حالة معقدة تدخل في حيثياتها، كثيرة التفرّع والتشعّب، عوامل محقّقة ، حقائق علميّة ثابتة ، وغير محقّقة ، يميل بعضهم إلى تسميتها عوامل روحيّة أو نفسيّة دفينة ، بمعنى غير مقننة على نحو عقلاني ورياضي. أمّا الثابت ، فهو ذلك الاستمرار الزمني ، والجريان الذي لا يتوقف ، الذي يقيسه الإنسان بطرق متنوعة من مكانٍ إلى آخر ومن حقبةٍ إلى أخرى. إنّه شيءٌ أشبه بتيار ، لا تُرى بدايته ولا نهايته ، ثابت الحركة ، غير مرئي ، أبدي الجريان ، قد يُقاس بوحداتٍ طويلة افتراضية ، فيُحَدّد بالقرون والأعوام والساعات والثواني ، وقد نزنه بكثافة الحدث والمنجز وعمق حسمه ، فيُقال: ساعةٌ من يوم: «تاريخي» تعادل أعوامًا من الأيام العاديّة. أو يقال: إنّ معركة ساعات قد غيّرت مجرى التاريخ ؛ أي إنّ مدة زمنية قصيرة نسبيًا شكّلت ما تلاها من زمنٍ طويل. هذه نسبيّات ، والزمن هرم بأربعة سطوح: الحاضر والماضي والمستقبل واللا نهاية ، أو «البارحة» و«اليوم» و«غدًا» و«أبدًا».

أمّا التمييز بين زمنٍ خاصّ وزمنٍ عامّ فهو الجانب الحيويّ من «المتغيّر» الإنساني، بمعنى، من المتغيّر الاستجابي، وهو ينطوي على تجربة وجودية: تكون عامّة (الزمن العام) إذا عبّرت عن تجربة استجابية وجودية جماعيّة، كأن تكون قوميّة أو كونيّة؛ وتكون خاصّة (الزمن الخاص) إذا شكّلت تجربة وجوديّة فرديّة. فيقول المرء إنّ أيّام الطفولة كانت أطول من أيام الكهولة الحاضرة، أو يقول: الزمن «يطير» بسرعة.

والحال متماثل في تجربة الوجود الجماعيّة، داخل الإناء الزمني: فيقول المرء: لم تعد الرواية الطويلة جداً مناسبة لقرّاء العصر، في القرن الماضي كان الجمهور يمتلك «زمنًا طويلاً» للاستمتاع بمثل هذه الروايات، أمّا اليوم فهو زمن القصّة القصيرة، والأقصوصة، والأغنية القصيرة. فاليوم تتزاحم الأحداث وتتكثّف، فتقابلها الإبداعيّة العقليّة البشريّة بما يتناغم معها من مستحدثات تقنية تساعد الإنسان على «اللحاق» بركب

«التقدم» التكنولوجي الغامض. وهنا تتحوّل الأطوال الأرضية التي كتب يصفها ابن بطوطة أو غيره من رحّالة العالم القديم، والتي سجّلت في أسفار بمجلدات، إلى أشبار بفعل وسائل النقل الحديثة. فتغدو الأرض «قرية كونيّة»، والأجرام مشاريع وطرائق يريد الإنسان أن يمخرها بسفنه الجديدة.

وإذا شاء المرء أن يدرس هذا المتشابك المعقّد المتغيّر، وهو إناء الوجود، فإنّ عليه تحديد نفسه في مجالٍ وفي «نقطة»؛ كي يظفر بفهمها وشرح أبعادها المتنوعة والمعقدة. لهذا، تُعدّ هذه الدراسة دراسة حالة Case Study؛ أي إنّها تحدّد نفسها في مجال: هو الزمن العام، وداخل الزمن العام ستحاول أن تستقرىء جانبًا محدّدًا آخر، هو ما يُسمّى بـ «روح العصر» Spirit of the Time. فإذا ذهب المرء مع جون ستيوارت مل Mill أو مع ماثيو أرنولد Arnold وجد أنّ لكلّ عصرٍ خصوصية جماعية واجتماعية في الاستجابة لثابت الزمن، وهي خصوصيّة متغيّرة ومتنوعة حسب المنطلقات والفلسفات السائدة. وإذا أراد المرء أن يحدّد نفسه أكثر، وذلك للحصول على نتائج أوفر وأدقّ، فإنّ عليه أن يدرس جانبًا واحدًا من هذا المتغيّر. وسيُحاول هذا البحث أن يدرس روح العصر لزمنٍ معيّن من ناحية استجابته لفكرة «الماضي» الموضوعة مقابل فكرة «الحاضر»، كما تتمخّض عنها تجربة مجتمعٍ معيّن، أوربا، إبّان تصاعد وتاثر الثورة الصناعية على نحوٍ مفاجىء ومذهل من ناحية جدّته وجذريته. وداخل التشعّبات، تعمد الدراسة إلى التركيز على تشعّبٍ واحد هو: استخدامات التاريخ. وتركّز الدراسة على نظرية التاريخ، لكنها لا تزعم الإلمام بها وبتنوّعاتها وفلسفتها، بل تحاول استكشاف طرائق الاستجابة الفكريّة والفنيّة لها.

المشهد الفكري: بين التاريخ و«التاريخ الجديد»

إذا كان الثلث الأول من القرن التاسع عشر في أوربا الغربية، وفي بريطانيا على نحوٍ خاصّ، قد شهد النتائج والإنجازات الماديّة الملموسة للفكر العقلاني المؤسّس على آليّة ثابتة، إضافةً إلى اتّساع شعبيّته وتأثيراته الأيديولوجية، فإنّ القرن الذي سبقه كان قد شهد بناء الركائز التي تأسست عليها هذه الفلسفة، والتي مدّت جذورها ضاربة في عمق الحضارة. لقد وضع مفكرو القرن الثامن عشر مبادىء رئيسة في معاملة التاريخ، كما أضافوا إلى تلك المبادىء مناهج خاصّة. فأبرز هيوم Hume مثلاً المنهج التشكيكي في دراسة الأخبار والمصادر الأوليّة، وهذا بدوره أتاح مواد تاريخيّة موثّقة ودقيقة، ساعدت بدورها على إطلاق العنان لفكرٍ مغاير تمامًا للفكر الرومانسي التالي، ليس في مجال التحقّق من هذه الأخبار، بل في التركيز على استيعابها، وتمثيل معانيها الاجتماعية والسياسية وغيرها.

إنّ الترابطات الفكرية والتشعبات النتاجية تكون على الدوام نسيجًا يؤدي إلى نهايات تدحض مرتكزات أفكار أخرى ساهمت في صنعها، وهذا يكمن في جوهر جدليّات التطور والتطوير. فالمرتكزات العقلية «الآليّة» التي تمخّضت عن أبهر النتائج في الماديّة – العلميّة، ستواجه مأزقًا حرجًا بعد أعوام، عندما تؤدي إلى تطوير نظريات أخرى فرعيّة، هي في كينونتها تعتمد أسس العقلانية لتؤكد، فيما بعد، مفاهيم كانت هذه الأسس قد جاءت ردًا عليها. وهذا يتمثّل، على سبيل المثال، في جدليّة الفعل وردّ الفعل، ومحدودياتها، وهي جدليّة كانت قد نتجت عن النهج العقلي الآلي، إلاّ أنّ هذه العملية بحدّ ذاتها

ستؤكد فيما بعد قانون التطوّر الطبيعي - العضوي، وهو في أحد جوانبه يتنافر مع قانون الفعل وردّ الفعل المحدود والثابت، كما زعم أوائل مستخدميه.

لقد اعتمدت الفلسفة العقلية للتاريخ بدءًا على إهمال المعتقد المسيحي المؤسَّس على مبدأ وجود «قوة إلهية» جبّارة، تسيّر التاريخ، وعوّضت عن ذلك، بالاعتماد على أبدية قوانين الطبيعة الماديّة وثباتها، نهجًا يجري فيه التاريخ دون تأثّر وتأثير فوق - تاريخي أو ميتافيزيقي. وعلى نحوٍ متقارب في الدلالة، ركّزت الفلسفة الربوبية Deism واسعة الانتشار في القرن الثامن عشر على افتراض أنّ حركة الكون، وبداخلها حركة التاريخ، إنّما هي سلسلة من الأفعال وردود الأفعال، من المحفزات والاستجابات الكامنة في جوهر الديناميك الوجودي. فهذه الحركة الثابتة متكوّنة أساسًا نتيجة لما يُسمّى بـ «السبب الأول» First Cause، تلك القوّة التي وضعت الكون ومن ثمّ أطلقته في حركيّة ثابتة بقوانين، وتركته يدور، كما تدور الساعة الجدارية في آلية ثابتة، وتُترك لتعمل.

وهنا تُرفض فكرة تدخل الخالق في نواميس الكون، وقد اعتمد هذا المذهب أساسًا على العقل، وحسمه بوصفه القوة الواحدة المتاحة في حركة التاريخ. وإذ إنه تُرك على هذه الآليّة، يغدو الكون بذلك وجودًا تمتطيه آليات فيزيائية وقوانين ثابتة. وهذه، في ثباتها ومحدوديتها، تترك التاريخ يتحرك دون تدخّل فوقي، بمعنى أنّ الأشياء تسير على نحوٍ مرسوم بدايةً. وهنا يُحرم الذهن الرومانسي من التأمّل في المستقبل وفي متغيّراته، التي يريد لنفسه حصة في تشكيلها أو، على الأقل، في فهمها. ولهذا نجد هذا الذهن ينفر من أيّ منظورٍ تاريخي يفسّر الحركة التاريخية على أنها سلسلة من الأفعال وردود الأفعال؛ لأنّ هذا ينفي القدرة الرومانسية على تفسير المستجدات الفيّاضة لعصرٍ جديد تمامًا. ولكن على الرغم من هذا إلاّ أنّ هذه النظرية الآلية تتيح لبعضهم تحقيقات تاريخية بالغة الأهمية؛ لأنها تفترض من بين مسلماتها إمكان حدوث «أنماط تكرار» في الحركة التاريخية.

كانت هذه العقلانية الخالصة بالنسبة للرومانسيين تمثل حالة جافّة جامدة من حيث إنها لا تتيح مجالاً للمشاعر في استقراء التاريخ، ولهذا وجد بعض المفكرين هذا المدخل التاريخي «لا تاريخيًا» في جوهره. لقد بدت التواريخ التي كتبها هؤلاء العقلانيون من أمثال هيوم أو روبرتسون Robertson «تواريخًا سطحية، ميكانيكية تفتقر لمعاني الولوج في الوعي الداخلي للشخصيات»(٢).

طرح المفكرون المثاليون الألمان، في نهايات القرن الثامن عشر في مواجهة هذا المفهوم، من منطلقات رومانسية، مفاهيم «التاريخ الجديد» الحيوي والعضوي. فعلى نقيض المفترضات العقلية الصرفة تحت مؤلفات فريدرك شلر Schiller مثلاً آفاق واسعة للأدباء الشباب في بريطانيا: فبدلاً من معاملة التاريخ على نحوٍ منفصل، مستقل تمامًا عن المؤرخ (حيث يتعامل المفكر مع الأحداث التاريخية بابتعاد محافظًا على بون بينه وبين المادة التاريخية موضوعًا) تجرى دراسته عند الرومانسيين على نحوٍ انفعالي - متعاطف؛ لأنّ الانفصال بين المؤرخ (وهو هنا أشبه بعالم تجريبي يتعامل مع مواد شبه كيميائية) والمادة التاريخية، موضوعًا مستقلاً، لا يُتيح له أن يتفاعل مع حيثيّات الشخص والحدث التاريخيين. وبهذا يفقد المؤرخ فرصة سبر أغوارهما.

إنّ المدخل الذاتي الفردي وغير الموضوعي قد أتاح شيئًا من التفاعل الروحي بين المفكر، مؤرخًا

وأدبيًا، وبين الأحداث التاريخية، وهو في الوقت ذاته يشكّل نمطًا أدبيًا متفرّدًا يسمّى بالأدب التاريخي؛ أي الأدب الذي يسجل حدثًا أو شخصًا من التاريخ محاولاً الولوج إلى روح الشخصية التاريخية والعوامل الخارجية المؤثرة في تشكيلها. وهذا يختلف عن الدراسة التاريخيّة العلميّة الصرفة التي تنتزع هذا التعاطف من أجل فهمٍ موضوعي. وعلى الرغم مما يحفّ بهذا المنهج الأدبيّ - الفنيّ في استقصاء التاريخ من مخاطر اللاعلمية والانتقائية والمزاجية، إلاّ أنّه أتاح رؤى جديدة ومعالجات نادرة، فيها درجة من العمق، ووفّر معاني كانت مدفونة؛ لضعف تأثيرها الحاسم في مجمل حركة التاريخ. وهذه واحدة من الحقائق التي اكتشفها شكسبير في مسرحياته التاريخية: قد يعمد رجل الأدب إلى انتخاب حدثٍ مغمور من التاريخ لمسرحه، أو يسجله على نحوٍ روائي أو شعري؛ لأنّ الفنان يجد فيه معانٍ أخلاقية واجتماعية كونيّة مثلاً، تسمو فوق الأزمنة والعصور، وليس لأنّ ذلك الحدث أو الشخص كان ذا شأنٍ في حسم حركة التاريخ في واحدة من جوانبها.

ومن الواضح أنّ الناس لا يقرؤون (هاملت)؛ لأنها ذات علاقةٍ بتغيير مسارات التاريخ نحو الحاضر، لكنهم يقرؤونها؛ لأنّها تمثّل تجربة إنسانية تتيح، من بين دروسها، استكشافًا للإنسان في خللٍ بشري نوعي وكوني الوجود. ولهذا يتحوّل هاملت، الأمير المغمور في أحد التواريخ الدانماركية المهملة، إلى أكبر من فرد عادي محض، يتحوّل إلى نوع، فيجد كلُّ قارئٍ في نفسه شيئًا من «هاملت» أو «ماكبث» أو «عطيل» من ناحية عمومية التجربة الإنسانية.

ومن هنا تطوّر، فيما بعد، ما يُسمّى «بالمدخل السيروي» Biographic Approach للتاريخ، حيث يُدمغ عصرٌ كامل باسم إنسان لدرجة تأثيره العظيمة. وبينما يقدّم المؤرخ الحدث أو الفرد التاريخي على صحنٍ موضوعي لدراسة تأثيراته في مجمل الحركة التاريخية، يقدّم الأديب ذلك على نحوٍ أكثر تشويقًا وأشدّ تعليمًا، وذلك بإضفاء جماليات الخيال وبصيرة الفنان، فيبدو الدرس التاريخي المخلد في عمل أدبي أكثر تشويقًا. هذه نقطة الالتقاء بين الأدب والتاريخ، فإذا ما قدّم التاريخ بياناتٍ ومعطيات، فإنّه يحتاج في الوقت ذاته إلى الهضم الفلسفي والأخلاقي الموظف اجتماعيًا.

ولشلر تأثيراتٌ تستحق العناية، أولها: وظيفة المؤرخ في استنباط بعض القوانين والخطوط الرئيسة للأنماط السلوكية في المجتمع، وذلك عبر رؤية التاريخ «كجدول جار خلال الزمن، لا يحمل معه إلاّ تلك الحقائق التي لها علاقة، والتي لا بُدّ منها في تركيب المجتمع الحاضر»[٢]. أمّا تأثيره الثاني، فينبع من اعتقاده بأنّ التواريخ المتاحة استطاعت أن تؤلّف «بانوراما» هائلة من الحقائق الماضية، ولكنها مع هذا لم تستطع أن تستكشف بعض البقع المظلمة. فهذه الغوامض ينبغي أن تُنقب وتستخرج دلائلها الجديدة. لقد أتاحت هذه الانتقائية في معالجة التاريخ الكثير من الحرية في استقصاء معانٍ مستجدة للحدث التاريخي، وليس في استقصاء تأثيراته المباشرة فيما بعده.

ومن الأفكار المهمة التي نالت انتشارًا واسعًا فكرة «الولادة - الموت - الولادة الجديدة»، التي جاء بها هيردر J. G. Herder ؛ ليزيد من نفاذها في أذهان نقّاد المجتمع، فلقد استخدمها جوته Goethe على نحوٍ واسع ومؤثّر. إلاّ أنّ ما ميّز استخدام هيردر لهذه الفكرة هو تطبيقها على نحوٍ عرقيٍ محدود؛ أي إنّه

حاول تتبّع تكرارها، ليس على المجتمع البشري، بل على مجموعاتٍ بشرية عرقيّة محدّدة، وهذا أدّى فيما بعد إلى ظهور حركاتٍ شوفينية، حيث أساء تركيز هذا وغيره من المفكرين على فكرة العنصر وخصوصيته على نحوٍ مضاد للمفهوم الإنساني للقوميات كافّة. وعلى الرغم من تأكيد العقلانيين أنّ التاريخ كيانٌ يتيح الحقائق والبيانات، إلاّ أنّ هيردر بذهنيته الرومانسية، التي كانت ترى أنّ التاريخ معناه (تعليم الفلسفة من خلال التجربة)، حاول تأكيد نمط التطوّر العضوي Organic للوحدات الاجتماعية المتباينة، وذلك من خلال تتبّع الحركية الدائمة للمجتمع المعيّن على نحوٍ منفصل، حيث يشترك أفراده بمشاعر جماعيّة متفرّدة، وأنماط سلوك خاصّة، تطوّرت عبر قرونٍ طويلة من العيش المشترك والنشاط القومي. وهكذا، نظر هيردر إلى التاريخ الكوني مقسّمًا إيّاه إلى وحداتٍ عضوية منفصلة، تمتلك، على نحوٍ متأصّل، قوّة «إبداعية وانتظامية»، وتتمتّع بـ «غرض وراثي»، يُتوّج بما يُسمّى بـ «الروح القومية»، كما افترض. وهذه الروح بالنسبة لهيردر هي المحرك الحقيقي الخفيّ للتغيّر الاجتماعي؛ لأنّها تعكس القوى الداخلية في مجتمعٍ ما، وهي تعمل بشكلٍ إحيائي وراثي[٤]. وهنا يتمثّل المجتمع المنفرد قوانين الجسد البشري في ولادته وشبابه وكهولته ثمّ انحطاطه. ولهذا نستطيع كذلك أن ندرك أسرار التطوّر التاريخية حالما تفهم آلية العمل المحركة في هذه «الروح». وقد فهمت هذه النظرية في ألمانيا آنذاك على نحوٍ مشوّه، لسوء الحظ، ممّا أدّى إلى ظهور «عبادة القومية»[٥] على حساب القوميات الأخرى.

كان التركيز على أهمية العصر الوسيط في التغيير الحاضر واحدًا من عوامل ظهور فكرة «الدورية» Periodicity التاريخية، وذلك لأنّ المجتمع يدخل في حقب تقدّم وحقب انحسار، فتقدّم. وهكذا وجد الكثير من الكُتّاب، ومن منطلقات قيمية متباينة، في العصر الوسيط، مزايا تفوّق واستقرارًا روحيًّا واجتماعيًّا، تفتقر إليه الحقبة المعاصرة. فعدّ نوفالس Novalis العصر الوسيط عصرًا للإيمان، وعدّ القرن الثامن عشر عصرًا للشكّ؛ لأنّ العصر الوسيط كان، في نظره، عصرًا ذهبيًّا تمتعت فيه أوربا بوحدة حضارية تسودها المسيحية، التي ربطت جميع الأجزاء المختلفة في امبراطورية روحيّة عليا يقف البابا على قمتها[٦]. وشارك فريدريك فون شليجل Schlegel نوفالس في رؤية متشابهة؛ إذ استذكر أوربا كاثوليكية موحّدة تسودها كنيسة كونيّة واحدة، وتهيمن عليها قيم فروسيّة القرون الوسطى، ركيزة للأخلاقية وللرفاه الاجتماعي. وهذا الحلم لا يتحقّق، على حدّ تعبير شليجل، إلا بتزويج «البسالة الجرمانيّة بالتواضع المسيحي»[٧].

وإضافةً إلى هذين المفكرين أسهم مفكرون ألمان آخرون في الإعجاب بهذا العصر وفي محاولة إحيائه. وهذا بدوره يؤكّد فكرة الدورية التاريخيّة. وعلى الرغم من تأصّل هذه الفكرة في عصورٍ غابرة، وبروزها بشكلٍ واضح في كتابات فيكو Vico، إلاّ أنّها وجدت أفضل تعبيراتها وأكثرها بلاغةً في كتابات سان سيمون Saint - Simon، حيث يبدو التاريخ سلسلة من الحقب المتوالية، منها حقب للتقدّم وأخرى للتراجع، على نحوٍ تسلسليّ يتصاعد، في المستقبل، إلى عصرٍ ذهبي منتظر. لقد قُسّم التاريخ إلى ثلاث حقبٍ رئيسة هي: الكلاسيكية، والوسيطة (نسبةً إلى العصر الوسيط)، والصناعيّة. ولم يختلف كومت Comte عن سان سيمون كثيرًا عندما أكّد هذه المتوالية؛ فقد ذهب إلى وجود ثلاث مراحل في تطوّر الحضارة الإنسانية هي: اللاهوتية، والميتافيزقية،

والمرحلة العلميّة - الإيجابيّة المعاصرة. وراجت عن هؤلاء أشكال محوّرة للنظرية نفسها ظهرت لدى بعض الكتّاب البريطانيين، مثل جوزيف بيرنجتن Berington، وساوذي Southey. وقد أكّد الأخير تتابع النهوض والتقدّم، ومن ثمّ الانحطاط، في دراسته لتاريخ الأدب.

على الرغم من بروز هذه الآراء وانتشارها على نحو واسع، إلاّ أنّ عصر الثورة الصناعية كان عصرًا متغيّرًا في ثوريته وجذريته: لقد دُفع الإنسان أمام مستجدات يومية، لا تُرى لها نهاية على امتداد البصر. لهذا كان للذهن الحسّاس استجابات شديدة ومتغايرة، فأخذت ردود الفعل تتمثّل في ظهور الفلسفات. وغدا هذا القرن، بحقّ، قرن الأيديولوجيين العمالقة، الذين لم تفتقر أفكارهم إلى رأيٍ في التاريخ. لقد استخدم هؤلاء التاريخ على عدّة أوجه، منها: استخدامه كتحريض وتحريك لصالح آرائهم في المستقبل، أو، محكًّا لتأكيد مصداقيّة آرائهم من خلال تتبّعات الماضي ودراسة آثاره في الحاضر. فوجد هيجل Hegel ، في حركة الفعل وردّ الفعل لقوى ترثها الحضارة، جوهرًا لديناميكية التاريخ، مستخلصًا منه نتائج مهمّة في [ديالكتيك] التغيّر المستمر.

وتأسيسًا على جدليات هيجل، طوّر ماركس Marx مفهومه في المادية الجدليّة المؤدية، حسب افتراضه، إلى الدولة الاشتراكية. بينما أكّد سبنسر Spencer مبدأ التطوّر في حركة التاريخ، وعدّ كانت Kant تلك الحركة وسيلة تكتسب الإنسانية من خلالها الصفة العقليّة الصرفة(٨). وحيث أعلن ونوود ريد Reade أنّه «في كلّ جيل، يتعذّب الجنس البشري كي يربح الأبناء من آلام الآباء»(٩)، يخلص ماكولي Macaulay ، إلى يقينه بتقدّم التاريخ الثابت والحثيث نحو الأمام مهما كانت الأحداث والمعوّقات. ومن الجليّ أنّ ثقة ماكولي هذه لم تنبع من سوداويات مالثوس Malthus ، التي سبق أن نشرها عام ١٧٩٨ في (مقالة في مبدأ السكان). فكيف يتسنّى للجمهور أن يركن إلى تفاؤل ماكولي ما دامت معادلة مالثوس القائلة إنّ الغذاء يزداد على نحو متوالية عددية، بينما يزداد السكّان على نحو متوالية هندسية(١٠)، شاخصة في الأذهان؟ كانت هذه النظرية بمنزلة الصفعة للمفكرين المبهورين والمتفائلين بعصر الآلة؛ فكانت تذكرهم دائمًا بأن الغذاء سينفد في يومٍ ما، وأنّ التقدّم نحو فردوس علمي - تقني ستشوبه الإحباطات.

انتشار الروح العلميّة واليقين من المستقبل

على الرغم من تشاؤم مالثوس المؤسّس على قواعد رياضية، إلاّ أنّ العصر المتفجّر بالابتكارات والاختراعات الموظّفة بسرعة في التطبيقات اليومية لم يكن ليستسلم لمثل هذه التحذيرات. فقد جعلت الروح العلميّة وأسلوبها الاستقرائي من محاولة إيقاف الإنسان المندفع أو تهدئته على الأقلّ شيئًا غير ممكن، حتى أصبح الإيمان بعصر فردوسي قادم، تسوده خيرات الثورة العلميّة التقنيّة يقينًا بالنسبة للكثير من الكتّاب المتفائلين. ولم يكن «كومت» مخطئًا إذ عدّ العصر عصرًا للعلم، حيث باتت الظواهر تُفسّر بالقوانين العلميّة الإيجابيّة. وأصبح شيئًا مألوفًا في القرن التاسع عشر أن يحاول الكثير من المفكرين المبهورين تطبيق القوانين العلميّة الطبيعيّة الجديدة على حركة المجتمع والتاريخ. فعمد بعضهم إلى هذا عن طريق مدّ افتراضات العلم وطرائقه في الدلالة إلى حياة الإنسان وقوانين الآليّة الاجتماعية.

لقد اتضح هذا المدخل في الآفاق البرّاقة التي قدّمها علم الاجتماع الحديث، الجديد آنذاك: التلويح

بإمكان تحقيق مجتمع فردوسي مثالي. فما دامت حركت التاريخ تمثّل تطويرًا ماديًّا؛ من الممكن، إذًا، دراستها والإلمام بها وبقوانين تغيّر المجتمع، كما أنّ من الممكن التلاعب بهذه القوانين عن طريق استخدامات معادلة «الفعل - ردّ الفعل» على نحوٍ يمكّن الإنسانية من التخلّص من الشرّ والخطيئة واللا أخلاقية. وإذا كان التفكير العلمي الصرف قد نفى جميع الأبعاد الروحيّة واحتضن الطريقة العلميّة وشبه الفيزيائية، فإنّ المجتمع صار يبدو موضوعًا ومادّة يمكن دراستها كما تدرس الظواهر الطبيعية، على سبيل بلوغ مجتمع مبنيّ على أسسٍ علمية.

لقد كانت دراسة مملكة الحيوان واحدة من الأسباب البالغة التأثير في تعزيز مثل هذه الاعتقادات المؤسّسة على نظرية تطوّر الأنواع. فافترض أحد فروع علم الحياة (الباليونتولوجي) أنّ تطوّر الحياة سار منذ العصور الغابرة على نحو تصاعديّ إيجابي دائم: بدأت الحياة في الكون على أشكالٍ بسيطة للغاية، الأميبيا مثلاً، ثمّ تطوّرت صعودًا حتى بلغت مرحلة الإنسان الحاليّة، سالكةً طريقًا طويلاً للغاية في الاستحالة، مرورًا بأشكالٍ حياتيّة متنوعة كالحياة المائيّة، الزواحف البرمائيّة، فالزواحف البرية، ثمّ الطيور، وأخيرًا الثدييّات حتى الإنسان.

لقد ساعد تطوّر الطب وابتكارات الصيدلة الحديثة في التخلّص من الأمراض والآلام الجسدية، وفي زيادة اليقين من إمكانات سير التاريخ الثابت نحو التقدّم[11]. فبلغ هذا الإيمان بالخلاص والسعادة التي يمكن للعلم أن يقدّمها مبلغًا جعل ريد، في (شهادة الإنسان)، يخلص إلى أنه «سيسقط الشيطان، وستهبط الفضيلة من السماء، محاطةً بملائكتها، وتحكم قلوب البشر. وستُحال الأرض إلى فردوس... لن نعرف الفقر والجوع حينذاك، ولن تهدر أفضل أجزاء الحياة البشرية في الزراعة المضجرة في الحقول.

سيختفي المرض؛ وتنتهي أسباب الانحطاط: ويخترع الخلود، وحينذاك، حين تصبح الأرض صغيرة، ينطلق الإنسان مهاجرًا نحو الفضاء، ويقطع الصحارى الأثيرية المفرغة، التي تفصل كوكبًا عن كوكب، وشمسًا عن شمس. ستكون الأرض مكانًا مقدّسًا يفده الحجيج من أجزاء الكون الأخرى. وأخيرًا، سوف يسيطر الشرّ على قوانين الطبيعة، ليكونوا أنفسهم مهندسي النواميس، ومصنعي العوالم. سيكون الإنسان كاملاً، حينذاك، خالقًا»[12].

الرفاه والرفاه الروحي بين الماديّة - العلميّة والكنيسة

ذهبت آفاق العلميّة - الماديّة بتأملات الإنسان نحو مزالق خطيرة، كان من أبرزها الإلحاديّة والدنيويّة القاسية، التي أفرغت التاريخ وحركته من أي مغازٍ روحيّة، كما توضح كلمات ريد هذه. لقد عبّر رسكن Ruskin في واحدٍ من أجمل احتجاجاته عن مخاوف المسيحيين والروحانيين من الاندفاع الأعمى وراء بريق الماديّة - العلميّة المناقض للأخلاقية والروحية الدينية، فلم يجد أمامه إلاّ أن يصرخ ويحتج على الجيولوجيين الذين كانوا، يومًا بعد آخر، يستكشفون أزمنة وعصورًا جيولوجية جديدة، تتناقض إلى حدٍّ بعيد ومفاهيم الكتاب المقدس الحرفيّة عن بدء الخليقة. لقد أحسّ رسكن بوقع مطارق هؤلاء، وهم ينقبون، على ركائز إيمانه الديني: «لو أنهم فقط يتركونني وشأني، لكنت على أفضل حال، لكن، تلك المطارق المرعبة أسمع طرقاتها في نهاية كل محطٍ من آيات الإنجيل»[13].

لقد أتاحت التنقيبات الواسعة في فلسطين والعراق ومصر وغيرها من بلاد الشرق مداخلاً

خطيرة، وألقت شكوكًا مخيفة حول مدى صحة قصص العهد القديم مثلاً، ومدى خلاصها من التحوير عبر التاريخ. من هنا نبع التنافر الحسّاس الواقع بين «الزمنيّة» الدنيويّة وبين «الفوق - زمنيّة» الروحية، بين النظر إلى التاريخ على نحوٍ علميّ صرف: سلسلة من المسبّبات ومردوداتها يحكمها قانون تطوّر عضوي عام، وبين النظر إليه بشكلٍ روحي - ديني: حركة دائمة تعبّر عن قوّة الخالق وإرادته. وهنا يكمن الفرق في النظر إلى المستقبل: إمّا أن يكون موضوعًا ماديًّا، يمكن للإنسان أن يُسهم في صنعه؛ وإمّا أن يكون مسيرة تكشف عن تلك الإرادة الجبّارة التي خلقت الكون وستنهيه حين تشاء.

يكمن المأزق بين أن يحسّ الإنسان أنه هو وحده الذي يصنع المستقبل من خلال سيادته على عالم الطبيعة، وبين أن يشعر أن حياته لا تزيد عن رحلة حجّ بين الولادة والآخرة.

كتب الكاردينال نيومان Newman، في مجمل محاولته إيجاد موازنة تذهب بالتنافر بين الدراسات العلميّة الصرفة واللاهوت، يوضح مخاطر اتّباع العلوم الصرف دون الاكتراث بالمبادىء المنزلة:

«وكما هي الحال مع علم التشريح المقارن والاقتصاد السياسي، قد تكون فلسفة التاريخ وعلم الآثار، أو قد يوظفان ضد الدين عن طريق دراستهما منفردين [بمعزلٍ عن اللاهوت]. وكما كنت أوضّح قد يوقع خطأ من هذا النوع بأيّ علم آخر. النحو، مثلاً لا يتيح للوهلة الأولى مجالاً للضلال، ومع هذا استخدمه هورن تووك وسيلة لشكوكيّة متفرّدة. ويبدو القانون علمًا مرتبطًا بأمور هؤلاء الذين يتعاطونه فقط، ولكن مع هذا، حول السيد بنثام أحد البحوث في البينات القضائيّة إلى هجوم مقنع ضد معجزات الوحي. وعلى نحوٍ مشابه، يمكن لعلم الوظائف أن ينكر الإثم الأخلاقي والمسؤولية الإنسانية، وتنكر الجيولوجيا موسى، وينكر علم المنطق الثالوث المقدس، وتصبح العلوم الأخرى التي تبرز للعيان، ضحايا لسوء الاستخدام عينه»[١٤].

ونتيجة لطغيان هذه الماديّة العمياء، التي عبّرت عن نفسها بالزمنيّة الخالصة والخاوية من أي أبعاد روحية، استجاب الكثير من المفكرين لذلك على أشكال متفاوتة، فظهرت تيارات فكرية وإحيائيّة تدعو إلى التريّث وإلى مراجعة النفس في خضم اندفاع الجماهير المسحورة نحو ماديّة قاسية تمامًا. لقد هدّدت هذه المادية، ومن ورائها الأيديولوجيّة النفعيّة، سلطة الكنيسة الروحيّة، التي شهدت انحسارًا لم يشهد له التاريخ مثيلاً. ففي برلمان ١٨٣٣ دعا بعض الساسة الدنيويين إلى إخضاع سلطة الكنيسة نهائيًّا للسلطة الزمنيّة - المدنيّة. وكانت هذه، وغيرها من الأسباب، وراء ظهور حركة أوكسفورد Movement Oxford، التي كان من بين توجّهاتها تدعيم سلطة الكنيسة في شؤون الإيمان والطقوس على الأقل. ولغرض تحقيق ذلك استخدمت الحركة التاريخ منطلقًا إقناعيًّا وشعبيًّا؛ فدعا بوسي Pusey ورفاقه الآخرون إلى العودة نحو مصادر المسيحية، إلى القرون الأولى وإلى الكنيسة القديمة في عصورها المبكرة، يوم كانت تسود الأرض مسيحيّة واحدة، حيث كان الإيمان يهيمن غير مجزأ. أمّا الكار نيومان، أبرز مفكري الحركة وأبلغهم، فكان قد عرض دراسة «تاريخيّة»، في كتابه (أريو القرن الرابع)، ١٨٣٣ لتطوّر الكنيسة منذ أقدم العصور، معلنًا أنّ اختفاء المسيحيّة الجوهريّة القديمة حدث لأسبابٍ متنوّعة، كان من أبرزها، حسب تقديره، بروز حركة الإصلاح البروتستانتي[١٥].

ويبدو أن نيومان قد وقع في مأزقٍ كبير عندما

طلبت منه سلطات روما أن يضع مخطّطًا لجامعة كاثوليكية؛ إذ كان عليه أن يبرز دراسة العلوم الصرفة منهيًا ذلك التنافر المفترض بين الحقيقة التاريخيّة العلميّة والحقيقة الكتابيّة فوق – التاريخيّة. فكان عليه أن يوفّق بين سلطة الكنيسة اللا زمنية وولعه البالغ بالتاريخ، علمًا ومنهجًا ومنطقًا، الذي كان قد ترعرع عليه منذ نعومة أظفاره. ولمّا سجّل أفكاره في تأسيس تلك الجامعة في دبلن في واحدٍ من أعظم كتابات العصر الأدبية (فكرة جامعة) Idea of a University، لم يجد نيومان بُدًّا من إضفاء البعد الزمني على علم اللاهوت، ما دام ذلك لا يشكّل إخلالاً بالحقائق الدينيّة، وهو بهذا كان مفكرًا رائدًا. لقد حاول إدخال البُعد الزمني على دراسة أصول العقيدة مؤسّسًا ذلك على مبدأ كون الكنيسة كيانًا عضويًا يتطوّر عبر الزمن. وبهذا كوّن نيومان مدرسة تاريخيّة لاهوتيّة، كانت، على الرغم من ضعف استقبالها في دوائر روما، مساهمة استثنائية في دعم الحياة الروحيّة في عصرٍ كانت فيه التاريخيّة والزمنيّة هاجسًا فكريًّا وشعبيًّا. وعلى الرغم من أنّ خطته الجامعية لم تُتح مقعدًا أستاذيًّا للتاريخ؛ إلاّ أنّها حاولت إتاحة دراسة التاريخ ودراسة الحقائق التاريخية بالقدر الذي لا يؤثّر سلبًا في الحقائق فوق – التاريخيّة، بمعنى الحقائق المقدسة. وكان كتابه (مقالة في تطوّر العقيدة المسيحية) Essay on the Development of Christian Doctrine تأكيدًا ذكيًا على الفكرة القائلة إنّ دراسة التاريخ دراسة أحداث تقع في زمن؛ أي دراسة الحوادث الزمنية التي لا ينبغي أبدًا، حسب اعتقاده، أن تصطدم بالمعلومات الأبديّة العقائديّة. ولهذا كانت السلطة العقائديّة هي الحاسمة في علاقاتها بالسلطة العلميّة التاريخية.

لقد حاول نيومان توظيف العلوم الصرفة في الخدمة المسيحية، ولهذا حذّر من دراستها بمعزلٍ عن الوحي واللاهوت؛ لما في ذلك من مخاطر ظهور «عقلانيّة» بحتة تؤدي إلى «فلسفة» خالية من الأبعاد الروحيّة. فحقائق اللاهوت، عنده، تيقّنات أبدية، مصدرها مقدّسٌ وعظيم، ينبغي احتضانها دون محاولة العقلنة والتسويغ فيها، فهي صادرة عن إرادة أزليّة كاملة، لا يمكن للإنسان، ذلك الكائن الضعيف، أن يناقشها. يقول نيومان: «إنّ شواهد التاريخ عظيمة القيمة إذا كانت في محلّها؛ لكن، إذا حاولت أن تكون الوسيلة الوحيدة لاكتساب الحقيقة الدينية، تكون قد تجاوزت حدودها»(١٦)، ودافع نيومان في كتابه (Apologia) عن حقّ السلطة الكنسية في الحدّ من حرية العلوم الصرفة عند الكاثوليك – ولهذا كانت خلاصات نيومان حسّاسة إلى حدٍّ كبير «فلم يكن من الضروري، أو المطلوب، للمؤرخ أن يقول الحقيقة كاملة» عارية تمامًا. فمن الأفضل له أن يلزم الصمت في بعض الأحيان، ويترك المسألة للزمن ولله(١٧).

ومع هذا، يعود الفضل لنيومان في إدخال الدراسة التاريخية في الفكر الديني، فكان لاهوته تاريخيًّا، وكان تطوّر العقيدة عنده، في جوهره، تاريخ التجربة الدينيّة، ما دام التاريخ سجلاً لها. ولهذا خضع التاريخ في أفكار نيومان إلى اللاهوت للاهوت، يخدمه ويؤكّد حقائقه، ولا يسمح له بأكثر من ذلك. وكان نيومان، حتى في تواريخه، غير تاريخي النظرة؛ ولهذا يتحوّل التاريخ عنده إلى لاهوت، على حدّ تعبير توينبي Toynbee(١٨).

شجرة الوجود: التاريخ والبطولة

لعب فن كتابة السيرة والسيرة الذاتية دورًا بارزًا في الحياة الثقافية، فكان القرن التاسع عشر، لذلك، عصرًا ذهبيًّا لهذا الفن ولاتّساع استخداماته. وهذا

الفن الأدبيّ، من ناحيةٍ أخرى، كان واحدًا من نتائج الاهتمام بالماضي، بماضي الفرد على نحوٍ خاصّ. وكان من مضامين انتشار هذا الفن أنّه وظّف في مجالاتٍ تتعدّى الفرديّة نحو الاجتماعية، وذلك عن طريق تعميم التجربة الشخصيّة بشكلٍ اجتماعي. ولهذا، لعبت السيرة دورًا تعليميًّا وإرشاديًّا بالغ الاتساع، فكان كتاب نيومان (مقالة في تطوّر العقيدة المسيحية)، وكتاب كارلايل (سارتور ريسارتوس) Sartor Resartus يطرحان معانٍ أكثر دلالة من استعراض فلسفي محض لتطوّر العبقرية. وكان استعراض نيومان لتطوّر عقيدته الفردية يقدّم منطلقات وجدليات عمومية، يمكن للقارىء، وببساطة، أنْ يتمثّلها. يقول اللورد أكتون Acton إنّ كتاب نيومان هذا قد «فعل، أكثر من أيّ كتابٍ آخر من كتب العصر، فعلاً يجعل المواطنين يفكرون على نحوٍ تاريخي، ويرقبون الاستحالة، إضافةً إلى النتيجة». إنّ ما يثير الاهتمام في هذا الخطّ الفني المؤسّس على تعميم التجربة الفردية وتوسيع دلالاتها اجتماعيًّا هو افتراض أنّه يعرض تجربة استثنائية. وكونها استثنائية، أو فريدة، يجعل منها، بعملية منطقية بسيطة، تجربة بطوليّة، من حيث إنّ تسجيلها ينمُّ عن إيجابيتها وتعليميّتها. وهذا طرحٌ واعٍ في أخرى.

وقد استطاع كارلايل من خلال تزويجه بين التاريخ الصرف وبين الأدب؛ أي بين العنصرين الجماعي والفردي، الخروج بنتائج مهمّة للغاية، من حيث إنّها ساهمت في تكوين نظرية لا يمكن إلاّ أن تكون خاصّة به. لقد ذهب كارلايل إلى أنّ رجل الأدب يضفي شيئًا معيّنًا ساحرًا على الواقعيّة التاريخيّة، فيخرجها بلباسٍ أوسع وأعمق دلالة، وبذلك يوظّف التاريخ توظيفًا ممتعًا وتربويًّا نافذًا. ولهذا، لم تكن مسرحيات شكسبير، مثلاً، بالنسبة له واقعيّة، بل كانت حقيقيّة أكثر من الواقع، وذلك لأنّ «جوهر الحقيقة الخالصة يقدّم فيها برموز أبلغ تعبيرًا»(١٩). ونتيجة لذلك، لم يرَ كارلايل بدًّا من أن يدرس التاريخ من خلال عنصر البطولة؛ أي من خلال دراسة الأبطال، صانعي التاريخ. فهو يعتقد:

«أنّ التاريخ الكوني، تاريخ إنجاز الإنسان في هذا العالم، هو في الحقيقة تاريخ الرجال العظام، الذين عملوا هنا. كانوا قادة البشرية، هؤلاء العظماء هم المصمّمون والمشكّلون، أو بالمعنى الواسع، الصنّاع الذين خلقوا جميع الأشياء التي حاولت الجموع البشريّة أن تفعلها أو تحقّقها. كلّ الأشياء التي نراها شاخصة متحقّقة في العالم هي في الواقع النتيجة الماديّة الملموسة، والإنجاز العملي والتجسيد لأفكارٍ سكنت هؤلاء الرجال العظماء الذين أرسلوا إلى هذا العالم»(٢٠).

من ناحيةٍ أخرى، اعتنق كارلايل الفلسفة الدورية للتاريخ، وذلك بعد أن جمع أفكار الفلاسفة المثاليين الألمان إضافةً إلى أفكار سان – سيمون ودمجها سويّة، خارجًا بمدخلٍ فلسفي للتاريخ. ويتخذ كارلايل من العنقاء رمزًا لحياة المجتمع، ذلك المخلوق الخرافي الذي يرمز للحياة المتجدّدة والأبدية: يحيا ثم يهرم فيحترق متّخذًا من ركام الرماد الناتج مصدرًا لحياةٍ جديدة، فيولد العنقاء مرّةً أخرى. ويأتي هذا الرمز بصورة «الحياة – الموت» في جوهر ما يُسميه «بفلسفة الملابس» الرمزية، التي تمدّنا بصورةٍ رمزية أخرى لتجدُّد الحياة: أبدية انتزاع الثعبان ثوبه «الانسلاخ» وتجديده. يقول البروفسور تويفلزدروخ، بطله الخيالي ولسان حاله في «سارتور ريسارتوس»: إنّه «في الكيان الحيّ... يميل التغيّر إلى التدرّج: فبينما تتخلّص الأفعى من جلدها العتيق، يكون الجديد قد تكوّن تحته. فقليلاً ما تعرف عن

اشتعال عنقاء – العالم، أنت الذي تعتقد أولاً أنّه يجب أن يحترق، ثمّ يتلاشى، ويتراكم في كوم رماد، ومن هذا ينطلق الوليد بمعجزة، ويُحلّق نحو السماء... في ذلك الإعصار الناري، حيث يتحقّق الخلق والفناء سويّة؛ على نحوٍ أبديّ، وبينما يتطاير «العتيق»، تحبك خيوط «الجديد» نفسها بغموض: وفي خضم اندفاع عنصر الإعصار وتموّجه، تنطلق أنغام أنشودة موت، فلا تتلاشى إلاّ بأنغام أنشودة الولادة»(٢١).

إذًا، سيحترق العنقاء ليولد من جديد، وهذا جوهر التغيّر في حياة الأمم عند كارلايل. فموت العنقاء والولادة الناتجة خلاصة عمليّة «الاحتراق» الحاسمة، وهذا عند كارلايل يمثّل عملية التعميد المقدّسة، التطهير، في الفكر الديني القديم والمسيحي. فالعمادة ولادة جديدة يتطهّر فيها المخلوق من كلّ إثم وخطيئة ارتكبها في الماضي؛ فيكون مخلوقًا جديدًا. إلاّ أنّ تطهير المجتمع لا يحدث إلاّ بالنار، وهو رمزٌ رائع للعمليّة. ولكن، أين دور البطل في جدليّة الحياة – الموت؟ يزعم كارلايل أنّ البطل يأتي في صلب عمليّة تغيّر المجتمع، فيعطيه بذلك دورًا متميّزًا وحاسمًا مقابلة بدور الجماهير: فإذا ما رمز للتغيّر التاريخي بولادة العنقاء الجديدة، وهي عملية تستمر لقرون، فإنّ البطل يأتي عندما يميل العنقاء؛ أي المجتمع، إلى الشيخوخة والموت، فيكون البطل تلك الومضة، الشرارة المسببة لحريق الطهارة أو العمادة. إذًا، البطل التاريخي هو المسبب المباشر لاحتراق العنقاء، لموتها، وهو من ثمّ سبب الحياة الجديدة. إنه المفجر الحقيقي، ومن ثمّ الموجّه، لتلك الطاقة البطوليّة الكامنة في أمةٍ ما. ولا يعتقد كارلايل بإمكان قراءة تاريخ العالم والأمم بمعزلٍ عن حياة أبطاله. فلا يمكن فهم الإسلام دون محمد ﷺ، ولا يمكن فهم إصلاح البروتستانتي دون فهم لوثر Luther.

وعندما يرجع كارلايل لتدارس الوضع الراهن لأوربا القرن التاسع عشر، وبريطانيا على نحو خاصّ، يؤكد أنّ المرحلة المعاصرة إنّما هي مرحلة احتراق العنقاء، وأن مرحلة الولادة الجديدة تكمن في خضم التكوين. إنّه المخاض العسير الذي ينبيء بمجتمعٍ سعيد، وبظهور البطل الفذّ، في القرون القليلة القادمة. إلاّ أنّ كارلايل يقف ليتساءل كيف يمكن استكشاف البطل، كيف ينبغي لأوربا، وبريطانيا، استقباله؟ ولذلك يكتب كتابه الفذّ (حول الأبطال وعبادة الأبطال والبطولي في التاريخ) ليقدّم تاريخًا كونيًّا للبطولة، ولكيفية استقبالها وإتاحة الفرصة لإنجازها التاريخي الحاسم. ويعدّد كارلايل «علامات الأزمنة» Signs of the Times، فيؤكّد أنّ الأمة العظيمة هي المعين الحقيقي لولادة البطل الضروري الذي سيشعل نار العمادة. لهذا يذكّر كارلايل مواطنيه بمحمد ﷺ وعلي رضي الله عنه، وبأودن ولوثر، وبكرومويل ونابليون، فيستحثهم بتجارب التاريخ على إحياء عنصر البطولة الاجتماعيّة الذي هو الشرط الأساس لظهور البطل الجديد، المحصلة النهائية للتغيير والتطوّر.

هكذا يكوّن كارلايل صورة متكاملة لحركة التاريخ نافذًا من خلال صور الحياة – الموت، وتجديد الأفعى ثيابها، وصورة الجدول الأبديّ الجريان، إلى جمهورٍ تؤرّقه خفايا المستقبل الساقط بأيدي العملاق التكنولوجي الأعمى. كلّ هذه الصور الرمزية، والآراء المحكمة المنطقية، ستساعد كارلايل، فيما بعد، على استخدام رمزه الملحمي المركزي، الذي يستعيره من القبائل الاسكندنافية الوثنية، فيوظّفه في اثنين من أبرز كتبه، (الماضي والحاضر) و(حول الأبطال): ليكون حلقة الوصل الأساسية في جدليّته في الماضي والحاضر. إنّها «إجدرازل» Igdrasil شجرة الوجود

الرمزية، التي يجد فيها اختصارًا لجميع ملامح فلسفته في التاريخ.

«.. إجدرازل، شجرة الرماد الوجودية، التي تضرب جذورها عميقًا في ممالك الموت، وينتصب جذعها عاليًا علوَّ السماء، فينشر فروعه على الكون كله: إنها شجرة الوجود: في أسفلها، في مملكة الموت، تكمن ثلاث قوى، أقدار، الماضي والحاضر والمستقبل. تُسقى جذورها من النبع المقدس. بتبرعمها وإسقاطاتها، [هي] حوادث، معاناة، إنجازات، كوارث، تخترق كل الأمم والأزمان. أليس كلُّ ورقة منها سيرة، وكلُّ نسيجٍ فيها، فعلاً أو كلمة؟ فروعها تواريخ شعوب... [إنها] التصريف المتناهي لفعل «الكينونة»[٢٢]. ●

●●●

الحواشي

1- The Triumph of Time: P.VIII.
2- Thomas Carlyle and the Art of History: P.15.
3- Thomas Carlyle and the Art of History, P. 36.
4- Thomas Carlyle and the Art of History, P. 22.
5- Thomas Carlyle and the Art of History, P. 22.
6- A Dream of Order: 127.
7- Philological Quarterly: 63.
8- The Triumph of Time, P. 32.
9- Quoted in Buckley, P. 33.
10- Victorian People and Idea: P. 120.
11- The Victorian Frame of Mind: 34 and 46.
12- Quoted in Buckley: 35 - 6.
13- Quoted in Buckley: 28.
14- The Idea of a University: p. 84.
15- The Gothic Revival: 207.
16- The Idea of a University, P. 84.
17- Newman and History: 293.
18- Quoted in Altholz: 294.
19- The Victorian Studies, pp. 131 - 2.
20- On Heroes, Hero - Worship, and the Heroic in History: 239.
21- Sartor Resartus: 183.
22- On Heroes: 257.

المصادر والمراجع

- A. Chandler, A Dream of Order (Lincoln: 1970).
- J. H. Buckley, The Triumph of Time (Cambridge, Mass: 1966).
- J. H. Newman, The Idea of a University (N. Y.: 1957).
- J. L. Altholz, "Newman and History"†in Victorian Studies, 1964.
- L. M. Young, Thomas Carlyle and the Art of History (N. Y.: 1971).
- Kenneth Clark, The Gothic Revival (London: 1950).
- R. D. Altick, Victorian People and Ideas (N. Y.: 1973).
- Rene Wellek, "Carlyle and the Philosophy of History)"†in Philological Quarterly, XXIII (Jan. 1944).
- W. Houghton, The Victorian Frame of Mind, 1830 - 1870 (New Haven: 1957).
- T. Carlyle, Sartor Resartus (N. Y.: 1973).
- T. Carlyle, On Heroes, Hero - Worship, and the Heroic in History (N. Y.: 1973).

حوار في التراث العربي

قضايا أندلسية

الأستاذ الدكتور / عباس مصطفى الصالحي
كلية التربية
جامعة بغداد - العراق

الأندلس ذلك الفردوس المفقود، تثير في النفوس العذوبة والعذاب، وتهيج في ضمائرنا الشوق والحنين، فلا نملك إلاّ الرحيل ذهنيًا إلى عوالم الذكريات؛ إذ لم يبقَ من الحضور العربي، الذي استغرق مساحةً زمنية شاسعة، امتدت زهاء ثمانية قرون (٩٢ - ٨٩٨هـ = ٧١٠ - ١٤٩٢م)، سوى بضعة قصور ومساجد، إضافةً إلى رصيدٍ ثرّ من الدواوين والدراسات في شتى صنوف المعرفة.

وفجيعتنا في الأندلس لا تضاهيها فجيعة؛ فلقد خسرناها حضارةً ووجودًا، وربّما اقترنت حالها بنكبة فلسطين التي دنّسها الصهاينة، وشرّدوا أهلها، ولكن لا تزال بقية من أهلها يقارعون العدوان، متمسكين بلغتهم وقوميتهم ودينهم وحقوقهم، ولا يزال أملٌ أكيد يدغدغ النفوس في تحريرها عاجلاً أو آجلاً، فلقد اغتصبها الصليبيون مدّة ليست بالقصيرة، ما لبثت أن عادت بعدها إلى العروبة والحرية والاستقلال، وإنْ سلّمها الاستعمار للصهاينة، في غفلةٍ من أبناء الأمّة الغيارى، فلن تبقى بأيديهم إلى الأبد إن شاء الله تعالى.

أمّا الأندلس فقد ودّعها أهلها الوداع الأخير تحت وطأة العنف الوحشي والاضطهاد التعصّبي، فنجا منهم من نجا، واستشهد القسم الأعظم، وانهار حكم الأندلسيين سياسيًا، وانحسرت كذلك كلّ معالم الوجود الثقافي والاجتماعي، وليس من أحدٍ باقٍ يطالب بالعودة، فالأندلس - إذًا - ضاعت إلى الأبد، وعذابها في النفوس دائمٌ مقيم.

لقد جرى اتصالي بالدراسات الأندلسية مراتٍ متكرّرة، فطالما استظهرنا - ونحن طُلاّبٌ في المرحلة الثانوية - نصوصًا أندلسيّة، وامتلكت أفئدتنا تلك المقاطع الأنيقة من شعر الموشحات، ثمّ عُدنا إليها في المرحلة الجامعية، فكان الاتصال أعمق، والتعرّف أوسع، والتعلّق أشدّ وأبقى، ثمّ قُرّرت علينا في السنة التمهيدية للدراسات العليا (الماجستير) بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة، وحاضرنا أستاذٌ فاضلٌ قدير، إنّه الدكتور الطاهر أحمد مكّي، فاستطاع هذا الباحث الجليل أن يوقفنا على الجوانب القيّمة في الأدب الأندلسي، فازداد التعلّق، وتأصّل الودّ.

وقد اقتضت ظروفٌ معيّنة في قسم اللغة العربية بكلية التربية – جامعة بغداد أنْ أكلَّف بتدريس «الأدب الأندلسي» لطلبة المرحلة الثالثة، سنتين متتاليتين، فأُتيحت لي فرصة التّماسّ المباشر بعدّة مصادر ومراجع أندلسية، فاسترعت انتباهي مناهج بعض الباحثين وأفكارهم في التعامل مع قضايا الأدب الأندلسي، وبخاصّة ما كان منها وليد تلك البيئة، فسجلت في حينه ملاحظات، وجدت لزامًا عليّ الآن نشرها؛ لما أتوخّى فيها من فوائد، ولا سيّما أنّها تتناول صفحاتٍ مشرقة من أدبنا العربي في الأندلس، ذلك القطر الذي يعبق بأنفاس الأحلام والأساطير، التي تحمل في طيّاتها أخطار التفرّق والتشرذم، الذي أدّى إلى انهيار حضارتنا، وضياع وجودنا هناك، وإذا كان من أهدافٍ نحقّقها في دراستنا للأدب الأندلسي فإدراكنا أنّ التمزّق الاجتماعي، والانشطار السياسي، كانا من الدواعي الرئيسة في سقوط الدولة الأندلسية؛ إذ آلت إلى دويلاتٍ صغيرة، يكيد بعضها بعضًا، بل تآمر بعضهم مع الفرنج ضد بعضهم الآخر، ما لبثت أن تداعت الإمارة تلو الأخرى، ولو قُيّض للدولة أن تبقى موحدة متماسكة لما وقعت المأساة.

أمّا الفائدة الأخرى فكون الأدب الأندلسي يشكّل مرحلةً من مراحل تاريخ الأدب العربي، وليس أدبًا مستقلاً بذاته، وأنّه جزءٌ من كلٍّ تطوّر داخل الإطار العام للفكر العربي في المشرق، ولكنه تأثّر بالبيئة التي ترعرع في ظلالها دون أن يفتقد الخصائص الأساسية للأدب العربي.

سأتناول بالحوار الموشّحات والأزجال التي انبثقت في الأندلس، ثمّ أحاول عرض مواقف بعض الباحثين محلّلاً، وناقدًا؛ لنحدّد – نحن الدارسين – موقفنا من تلك الآراء، ولنكون على بيّنةٍ من أمرنا في حال اعتماد تلك المراجع.

يحسن بنا، قبل الخوض في الظواهر الأدبية في الأندلس، ومحاورة الآراء التي أبديت حولها، أن نقف عند أخبار الفتح، ولا سيّما مسألة الجيش الذي مهّد أرض الأندلس، وفتحها، من حيث أهدافه، وقوميّات أفراده؛ إذ وجدتُ بعض الباحثين يحرص على نفي دور العرب عنه، مستندًا على الأرقام، منبّهًا على كثرة البربر، بل يحاول متعنتًا أن يُسجّل الفضل في الفتح لغير العرب، وتمادى في حديثه حتى وسم الفتح بالغزو والعدوان، وصوّر الإسبان شعبًا مغلوبًا على أمره، ناسيًا أو متناسيًا أنّ المسلمين الأوائل أحبّوا العرب والعروبة حبّهم للرسول (ﷺ) والإسلام، مندفعين في فتوحهم استجابةً لنداء الجهاد المقدّس لنشر الدعوة الإسلامية، بعيدين عن المطامع الذاتيّة، متجاوزين الفروق العنصرية.

ولعلّ في مقدمة المراجع ذات الاختصاص كتاب (في الأدب الأندلسي) للدكتور جودة الركابي(١).

الكتاب في الأصل محاضرات ألقاها المؤلف على طلاّب شهادة آداب اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة دمشق عدة سنين، واستجابةً لرغبةٍ في أن تخرج هذه المحاضرات عن جوّها التعليمي، وتنطلق إلى ميادين الأُدباء، تمّ نشرها، والمؤلف يأمل «أن يجد الأدباء والنُّقّاد في قراءته، والبحث عن هفواته، ما يساعد على كشف ما غمض من أدبنا العربي في تلك الديار الأندلسية»(٢).

لقد كان من الأمور الجيدة أن ينصرف الدكتور الركابي إلى التبسّط في الحديث عن الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية، فهذه مسائل تشكّل البيئة التي تلقي بظلالها على الأندلسيين، وتنعكس في آثارهم الفكرية والفنيّة، ولقد شغل ذلك من الكتاب الصفحات (٩ – ٦٠)، بيد أنّ توزيعها لم يكن عادلاً؛ إذ خصّص

الصفحات (٩ – ٣٧) للجوانب التاريخيّة، فسردها سردًا تقليديًّا، حيث اختلط الحديث عن الحوادث التاريخية بالقضايا الثقافية والعمرانية، ذاكرًا الأمراء والخلفاء والدول والإمارات، ولم يفته أن يعدّد أعمال كلّ خليفة وأمير ووزير، وبهذا يكون قد نهج منهج المؤرخين التقليديين، الذين ينسبون كلّ عملٍ جليل، وتصرف جسيم، إلى الحكّام، متجاهلين دور المجتمعات والظروف والمراحل في تأسيس الحضارات وتطويرها، وفي ضعفها وانهيارها.

وحين أراد المؤلف أن يتعرّض للحديث عن عناصر السعد الأندلسي بدأ بعهد الفتح، مركِّزًا على إظهار العنصر البربري، فهو يقول:

«وممّا لا شكّ فيه أن إسبانيا قد فتحت في بادىء الأمر بعون، بل لعلّ الحملة الأولى كانت مؤلّفة من برابرة فقط...»[٣]. وهذه ليست الإشارة الأولى، كما أنها ليست الأخيرة، فالمؤلف حين تكلّم على الفتح قال: «فبعث موسى مولىً له من البرابرة، يُقال له طريف بن مالك النخعي...» وقال أيضًا: «دعا بربريًّا من مواليه اسمه طارق بن زياد، فعقد له...»[٤].

فالمؤلف الدكتور الركابي لا يريد أن يصدّق أنّ العرب لعبوا دورًا فعّالاً في فتح الأندلس، فهو حين يتحدّث عن موقف موسى بن نصير من طارق بن زياد وصم موسى بالحسد، وبزعمه أراد «أن يناله نصيبٌ من المجد، فحشد جيشًا يزيد على عشرة آلاف من البربر والعرب...»[٥]، بينما علّق في الهامش: «يقول ليفي بروڤنسال: إنّ الجيش كان كلّه من العرب هذه المرة، وفيه كثيرٌ من اليمانيين مع مواليهم...»[٦]. فتأمّل! بروڤنسال يذهب إلى عروبة جيش موسى بن نصير، والركابي لا يوافقه؟

وليس هذا فحسب، بل وجدنا الدكتور الركابي يكرّر بإلحاح فكرة الاحتلال، ويدأب على تسمية حركات التمرّد والعصيان ضدّ حكم العرب والمسلمين في الأندلس بالثورات، فهو يقول مثلاً: «... فنراهم أحيانًا [ويقصد الحكّام المسلمين] يعملون من ناحية على قمع ثوراتٍ وطنية يقوم بها الإسبانيون المغلوبون على أمرهم، ونراهم من ناحيةٍ ثانية يضطرون في أوقاتٍ كثيرة إلى قمع حركاتٍ داخلية تقوم بها العناصر الفاتحة التي جاءت من مختلف المناطق...»[٧]. فأيّ أفكارٍ تروّج بين الطلاب الجامعيين؟ وهل من المصلحة القومية العليا أن تُشوَّه صفحات مشرقة من تاريخنا في الأندلس؟

ولحسن الحظ أنّ الدكتور جودة الركابي قد انفرد بمثل تلك المصطلحات والأفكار؛ فحسبنا أن نقرأ ما كتبه الدكتور أحمد هيكل، لنطمئن إلى أنّ أمثال الدكتور الركابي قِلّة، فهو يقول: «على أنّ أهم ما جعل الوحدة البشرية في المجتمع الأندلسي ذات قوّة، تفوق ما كان من تعدّد الأصول، كون العنصر البشري الذي يمثّل أكثر سكّان الأندلس، والذي يعدّ أبرز عناصر المجتمع، هو العنصر العربي المتزج، مَنْ هم أجدر سكّان إسبانيا الإسلامية باسم الأندلسيين»[٨].

وفي ما كتبه الدكتور حكمة علي الأوسي تحديد لهوية الفكر الأندلسي القومية، وملامح الشخصية العربية، وكونه جزءًا من التراث الإنساني، فهو يقول: «فنحن حين ندرس الفكر الأندلسي إنّما ندرس جانبًا مشرقًا شديد الفاعلية من تراثنا القومي، الذي هو جزءٌ مهم من التراث الإنساني»[٩]. ويقول أيضًا: «إنّ هذا التراث المبدع الأصيل لا ينبغي أن يُهمل بأيّ حالٍ من الأحوال؛ لأنّ في إهماله إهمالاً للجانب المشرق المبدع من الشخصية العربية...»[١٠].

ويُطالعنا الدكتور مصطفى الشكعة بموقف مختلف عن موقف الدكتور الركابي أيضًا، فهو يتحدث بلوعة الإنسان المفجوع، وينطلق من كونه عربيًّا مسلمًا يتحسّس عظم النكبة الأندلسية ومأساتها، فكتب: «الأندلس بلادٌ عزيزة على العرب

والمسلمين، وهي، في تصوّر العقلاء ممن يفقهون أحداث التاريخ منّا، تشكّل واحدة من النكبات الكبرى التي حلّت بالإسلام والمسلمين، بل هي في نظرنا أكبر نكبة حلّت بالإسلام في التاريخ الوسيط، ولا يكاد يقف معها أهمية وألمًا، من حيث ضراوة الكوارث التي حلّت بنا، إلاّ استباحة فلسطين واغتصابها، وطرد سكّانها من عربٍ ومسلمين من ديارهم...»[١١]. والدكتور الشكعة يتوقع مؤمنًا – ونحن معه – بعودة فلسطين إلى أهلها، ولكنه يستبعد عودة الأندلس، وهو ينبّه على زوال الوجود العربي والإسلامي من إسبانيا سياسيًا وفكريًا وحضاريًا، على حين بقاء الأثر الديني ماثلاً إلى يومنا في أقطارٍ انتهى فيها السلطان السياسي، في دور العبادة، وفي المجتمع في أكثر الدول بُعدًا عن الدين كالاتحاد السوفيتي السابق مثلاً[١٢].

ولو تصفّحنا كتاب (الشعر الأندلسي) تأليف إميليو غَرْسيه غومس لوجدنا الرجل يحدثنا بإعجاب عن الشعر الأندلسي، ويؤرخه بحيده تامة، حيث أعطى كلّ ذي حقّ حقّه، دون تعصّب واضح، ولو فعل لعذرناه وقلنا: باحث غلبه حبّه لبلده إسبانيا، فأبعده عن الروح العلمي، فهو يقول: «وإنّه لمن العسير أن نتبيّن الخيوط المشرقيّة من الخيوط المغربية في نسيج الشعر الأندلسي الرقيق. أجل من غير الميسور لنا كذلك أن ننصت إلى الأناشيد الأندلسية ونفصل منها الأصوات الإسبانية الصرفة عن غيرها، ويجمل بنا لهذا أن ندع هذه المهمة – الشاقّة المحبّبة في آنٍ واحد – لمن يأتي بعدنا من أهل العلم؛ إذ إنّه من العسير علينا أن نصل فيها إلى رأي حاسم...»[١٣].

فالمسألة لا تتعلّق بعدد العرب أو البربر، ولا بشعبٍ مغلوبٍ على أمره وحاكم متسلّط، كما فهمها الدكتور الركابي وغيره، وإنما وجدنا المسلمين من غير العرب أحبّوا اللغة العربية؛ لأنها لغة القرآن الكريم، واحترموا العرب؛ لأنهم قوم الرسول ﷺ، وكلُّ مسلمٍ مخلصٍ في إسلامه ينبغي أن يكون كذلك، ولم ينطلق طريف بن مالك النخعي، وبعده طارق بن زياد من منطلق بربري، فقد كان الرجلان مخلصين في واجبهما، فاهمين لرسالتهما في وجوب فتح الأمصار، ونشر العدالة الإسلامية، وإلاّ ما الذي يجعل البربر يختارون واليًا عربيًا «فبعد مقتل عبد العزيز هذا بقيت الأندلس نحو ستة أشهر دون أن يرسل بنو أمية واليًا إليها، فاجتمع زعماء البربر، واختاروا أيوب بن حبيب اللخمي، وهو ابن أخت موسى بن نصير، فحكم قرطبة مدة قصيرة»[١٤]. ألم تكن الفرصة مواتية لأن ينفرد البربر بالحكم، وهم الأكثرية؟

استمرّ الدكتور الركابي يتردّد بين الاستجابة للوضع الذي فرضه الواقع الأندلسي، وبين الضرب على وتر التمييز العنصري، الذي يحلو له العزف عليه، فهو يقول مثلاً: «هذا وقد قلّ شأن الدور السياسي والاجتماعي الذي لعبته الأُسر العربية الكبيرة في مبدأ الاحتلال، وأخذت هذه الأسر تخضع للنظام الأموي الذي عمَّ الجزيرة منذ نهاية القرن التاسع الميلادي»[١٥]. ولكنه سرعان ما يتراجع مناقضًا موقفه بقوله: «إلاّ أنّ الصفة الأندلسية هي التي كانت تربط العرب بعضهم ببعض، فهم أندلسيون قبل كلّ شيء، ولهذا يجب ألاّ نتحدّث إلاّ عن طائفةٍ أندلسية وأخرى بربرية وثالثة صقلبية، أمّا الطائفة العربية فهي بالأحرى تلك التي نسميها أندلسية»[١٦].

والأمرُ مختلفٌ بالنسبة إلى الدكتور أحمد هيكل؛ فهو بعد أن يُعدِّد العناصر البشرية في المجتمع الأندلسي، ويذكر في من يذكر أهل البلاد الأصليين والوافدين من عربٍ وبربر، ثمّ الموالي المنسوبين إلى

أقطار شرقيّة مختلفة، والمماليك المجلوبين من بلدانٍ غربيةٍ كثيرة، يقول: «وليس معنى ما تقدّم أن المجتمع الأندلسي كان مجتمعًا مهلهلاً بسبب اختلاف عناصره البشرية، فالحقُّ أنّه على الرغم من تعدّد العناصر بين سكّان الأندلس إلاّ أنّ الروابط القومية كانت تشدّ بعضهم إلى بعض أغلب الأحيان، وتطبعهم بالطابع الأندلسي المميّز، فقد كانت هناك دائمًا البيئة المشتركة، والثقافة المشتركة، وقد كانت هناك غالبًا الحكومة الموحّدة، والسياسة الموحّدة، ثمّ كانت هناك، بعد، الحضارة الأندلسية الرائعة»(١٧).

أمّا الدكتور حكمة علي الأوسي فينظر إلى الأمر من زاوية مبدئية؛ إذ قال: «ولمّا انتشر الإسلام في البلاد أطلقوا على مَنْ أسلمَ من الإسبان لفظة المسالمة – مفرده مسالم – ثمّ أطلق على أولاد هؤلاء الذين نشؤوا على الدين الإسلامي اسم المولدين، واستمرت هذه التسمية حتى نهاية القرن الثالث الهجري حين انصهر أهل الأندلس في بوتقة واحدة، فتكوّنت منهم الشخصية الأندلسية، وكان لهؤلاء المسالمة والمولدين وضعٌ لا يختلف عن الوضع العام للعرب والبربر المسلمين أصلاً، وكان لهم ما للمسلمين دون تفريقٍ أو تمييزٍ»(١٨).

وحين شرع الدكتور الركابي في الحديث عن «شخصية الأندلسي» رأيناه يتعثّر فيما ألزم به نفسه سلفًا، فهو أسير نظرته إلى عناصر المجتمع، فهو يكتب متسائلاً: «هل يمكننا أن نتكلم عن [كذا] مجتمعٍ أندلسيٍّ؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب ألاّ ننسى ما قلناه سابقًا عن العناصر التي تؤلّف الشعب الأندلسي...»(١٩)، ثمّ يقول مستطردًا: «وعلى رغم اختلافها وتعدّدها الظاهر فقد تركت في الأندلسي صفات مشتركة استطاعت أن تمنحه شخصيّة خاصّة به، فالطبيعة نفسها فرضت سلطانها في تكوين هذه الشخصية؛ إذ – سواء أكان الأندلسي عربيًّا أم بربريًّا، أم صقلبيًّا، أم إسبانيًّا محافظًا على دينه – كيف تراه يتميّز بصفاتٍ لا نجدها عند هذه العناصر التي بقيت خارجة عن محيط الأندلس»(٢٠).

ولمّا تعرّض الدكتور الركابي لصفات الأندلسيّ استعان بصاحب (نفح الطيب) فقال: «فابن غالب في رسالته» فرحة الأنفس «التي يذكرها المقري يصف لنا الأندلسي رجلاً مهتمًّا بلباسه وهندامه وطعامه، محبًّا للهو والغناء والموسيقا، ونجده أيضًا إلى جانب هذه الحياة اللاهية حسن التدبير، محبًّا للعلوم والفلسفة والعدالة...»(٢١).

وحين تدخل معلّلاً جاء برأيٍ ساذج غريب، يثير فينا الشفقة؛ إذ قال: «نعم إنّ الذي لا شكَّ فيه أنّ الأندلسيّ قد تمتّع بصفاتٍ تنحدر من باخوس (Bacchus) إله الخمر واللهو، كما تحدّر من أبولون (Apolion) إله الفن والشعر...»(٢٢).

ولست أدري ما علاقة باخوس وأبولون بأهل الأندلس؟ وهل يؤمن الدكتور جودة الركابي بهذين الإلهين؟ يا للضياع والحيرة!

وفي رأيي أنّ الانتماء إلى الأندلس كان يشدُّ الجميع إلى أرضها، وأنّ المواطنة الأندلسية كانت هوية جميع العناصر التي نشأت على الأرض الأندلسية، وهذا بعض ما يُعلِّل افتتان الشعراء وهيامهم بطبيعة الأندلس؛ إذ اندمجت الأجيال المتعاقبة بالبيئة الأندلسية، وتقطّعت، أو كادت، الأسباب القبلية والعرقية، وانفصلت الصلات بمواطن الآباء رويدًا رويدًا، ولم يبقَ إلاّ ذلك الحنين الفنّي الذي يتمثّل في محاكاتهم للمشارقة، وحتّى ذلك قد صادف حالات لم تنجُ من التمرّد الذي ظهر في ابتكار الموشحات والأزجال على أنماطٍ حدّدت الكثير من معالم الشخصية الأندلسية، ولو مضينا مع الزمن، وعشنا نكبة الأندلس وانهيار صروحها، وتساقط مدنها وممالكها، للمسنا بقدرٍ كبير من

اليقين القاطع فجيعة الأندلسيّ لفقده وطنه، ولوعته على ضياع أرضه، ونكثّف كلّ ذلك في رثاء المدن الذاهبة والممالك الساقطة، فليست سينيّة ابن الأبار وأمثالها إلاّ صرخة الإنسان المفجوع بالرحيل العاجل، أو الآجل عن الوطن.

لا أحد ينكر أنّ دماء الأندلسيين كانت مزيجًا من الدماء العربية والإسبانية؛ إذ إنّ الطوالع الفاتحة كانت جيوشًا نظامية، لم يصطحب الجنود فيها أسرهم؛ لذا وجدناهم، بعد استتباب الأمور، يقترنون بزوجاتٍ إسبانيات، فكانت أجيال المولدين تتطلّع إلى المشرق موطن الآباء والأجداد، وتتمسّك بالأندلس أرض الأمهات، ولكن - مع ذلك - ينبغي أن تكون مع الرأي الذي يقرّر:

«أنّ هؤلاء الأندلسيين، وإن كانوا مولدين جنسًا، ومختلفين دماءً، فهم عربٌ في قوميتهم؛ لأنهم عربٌ في عقيدتهم وثقافتهم ولغتهم وكلّ جوانب حضارتهم، فإذا كان لهم بعض خصائص الإسبان في الشّكل، أو في الطبع، فإنّ لهم جلّ خصائص العرب فيما وراء الشكل والطبع، ومن هنا كان تراثهم عربيًّا يأخذ مكانه بين تراث العرب على مرّ العصور»(٢٣).

لقد كان الأدب الأندلسيّ أصيلاً، بالغ الصدق؛ لذا لم يقتصر تأثيره في المسلمين فحسب، «بل كان له أثرٌ بعيد عند المستعربين واليهود»(٢٤)، فثمّة ظهر الشعر العبدلي الحديث مقلدًا الشعر العربي، وكتبت المؤلفات الرئيسة في النحو العبدلي باللغة العربية، ومن ذلك مؤلّفات أبي زكريا حيّوج، واقتبس ابن جبيرول، أوّل فيلسوف يهودي، مادة كتابه (ينبوع الحياة)، الذي ألّفه باللغة العربية، من أصلٍ عربيّ، ومثل ابن جبيرول أبو عمر يوسف بن صديق، ويهودا هاليفي، وإبراهيم بن داود الطليطلي، وإبراهيم بن عزرا، وموسى بن ميمون، «بل إنّ الأفكار التي تدور حولها كتابات هؤلاء كلّها عربية»(٢٥).

وبعد زوال الحكم العربي في الأندلس عكف اليهود على تدارس الكتب العربية، وترجموها إلى العبرية «في همّةٍ يتجلّى فيها إعزازهم العميق لها، فاستطاعوا بذلك الجهد أن يحتفظوا لنا في أحيانٍ كثيرة بترجماتٍ عبريّة لكثيرٍ ممّا ضاعت أصوله من آثارِ الأندلسيين»(٢٦). ولم يكن أدب النصارى بمنجىً من التأثيرات الأندلسية، فلقد كانوا والأندلسيون متجاورين، وقد تخلّلت علاقاتهم الحربية مددٍ سلمية، تعرّف النصارى خلالها النظم السياسية والإدارية والدينية والتجارية لمسلمي الأندلس، وأدرك النصارى أهميتها، «وكان من الطبيعي أنْ يميلوا إلى النسج على منوالها»، وفي سنة (٤٧٨هـ = ١٠٨٥م) تمكّنوا من احتلال طليطلة، وتطلّع ملوك قشتالة إلى احتلال الجزيرة، ورغبةً منهم في رفع مستويات شعبهم الثقافية:

«أسست في طليطلة مدرسة المترجمين»؛ لتنهض بأعباء نقل المصنفات الإسلامية إلى لغاتهم، ولقد نقلوا ممّا نقلوا علوم الإغريق «وما أضافه العرب إليها من شروحٍ وتعليقات إلى المدارس الأوربية». ومن العلماء الذين انصرفوا إلى دراسة لغة العرب وعلومهم رايموندو مارتين، ورايموندو لوليو، والقديس بدرو بشكوال وغيرهم، «وقد كان دافع النصارى إلى تدارس كتب العرب في بعض الأحيان الدفاع عن النصرانيّة؛ أيّ الرغبة في تعرّف آراء خصومهم من المسلمين؛ لكي يستطيعوا مجادلتهم، وإظهار فضل عقيدتهم عليها»(٢٧).

ولقد كانت أوربا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر إبّان نهضتها مَدِينَةً للعرب؛ إذ «كان الأندلسيون من أكبر شعوب أوربا أثرًا في الفلسفة والفلك والطب والقصص وشعر الملاحم، وما إلى ذلك»(٢٨).

أيمكننا بعد كلٍّ ذلك أن نَعُدَّ العرب من الغزاة المحتلين، ويحمل هوية الأندلس فلاسفة مثل ابن رشد، وابن باجة، وابن طفيل، أساتذة مفكري أوربا القُدامى، وهل نَعدّ الأندلس مستعمَرة ويحمل هويتها أجيالٌ من الأطباء والكيميائيين والرياضيين والفلكيين والمهندسين والشعراء والمفكرين لا يعرفون سوى الأندلس وطنًا؟

الموشحات والأزجال

وإذا ما اقتربنا من «الموشحات» فلا بُدَّ من أن يستوقفنا أمرانِ مهمّان شجر حولهما النقاش، وطُرحت الآراء، وتراكمت الحجج والبراهين؛ إذ لا تزال مسائل كثيرة تخصّ هذا الفن عائمة لم تستقر على موقفٍ محدَّد، ومن تلك المسائل مسألة أصل الموشحات، فهي أندلسية، لا يكاد يختلف الباحثون في هذا الشأن اختلافًا كبيرًا، على الرغم من الوهم الذي ساور أذهان بعض الباحثين، فذهب جازمًا إلى مشرقيّة هذا الفن، وأعني نسبة موشحة «أيُّها الساقي» إلى الشاعر العباسي عبدالله بن المعتزّ (٢٤٩ – ٢٩٦هـ)، ولكن الدارسين(٢٩) حسموا الأمر لصالح ناظمها الحقيقي أبي بكر محمد بن عبد الملك بن زهر الإشبيلي (٥٠٧ – ٥٩٥هـ)، ولكن الاختلاف في أصل هذا الفن، وكان الباحثون – ولا يزالون – منقسمين إلى رأيين بارزين، ونقرأ لكلٍّ فريقٍ منهم، ونقف على الحجج والأدلّة، ونكاد نقتنع بها حتى نقرأ أدلّة الفريق الثاني.

وواقع الأمر أنّ كِلا الفريقين لا يملك الأدلة النقليّة الحاسمة: لكي يقدّم الرأي المسكت، بل نجد كُلاًّ منهما يعمد إلى مسائل صغيرة، يعرضها ويناقشها، ثمَّ يحاول أن يَخلُصَ منها إلى تقريرِ قضيّةٍ خطيرة تتصل بأصل الموشّحات.

إنّ فريقًا يذهب إلى إسبانيّة الموشحات، وفي مقدمتهم المستشرق الإسباني خوليان ريبيرا (Ribera)، وتلميذه المستشرق الإسباني غارسيا غومز (Garcia Gomez)، ووافقهما بعض الباحثين العرب، منهم: الدكتور عبد العزيز الأهواني، والدكتور مصطفى عوض الكريم، وبطرس البستاني(٣٠).

إنّ هؤلاء اعتمدوا على نقاطٍ محدّدة في مذهبهم، أوّلها: أنّ الموشّحات تختلف اختلافًا بيّنًا عن فنون الشعر العربي في المشرق؛ لكونها استجابة لبعض متطلبات الفن الغنائي. وثانيها: أنَّ أوزان قسم من الموشحات غير جاريةٍ وفق أوزان الخليل. وثالثها: أنّ فن الموشّحات قد ظهر في الأندلس، وحذقه الأندلسيون وأحبّوه؛ لذا ذهبوا إلى أنَّ هذا الفن تقليدٌ لشعرٍ غنائي أعجمي، كان منتشرًا في الأندلس، عرفه كلٌّ من العرب والإسبان(٣١).

وممّا قوّى اعتزاز هذا الفريق برأيهم اكتشاف مجموعة من الخرجات الأعجمية، وعددها ستّ وعشرون، في كتاب (عدّة الجليس ومؤانسة الوزير والرئيس)، لعلي بن بشرى الغرناطي، إضافةً إلى الخرجات الأعجمية التي وردت في موشّحات عبرية نظمها ابن النغرلة، وابن جبيرول، وموسى بن عزرا، ويهودا هاليفي وغيرهم؛ لذا انبرى جماعةٌ من العلماء لدراستها، ومن أولئك شتيرن Stern، ونشر دراسته في مجلة «الأندلس» (العدد (١٣) سنة ١٩٤٨م)، وغارسيا غومز، ونشرها في المجلة المذكورة (الأعداد: (١٤) سنة ١٩٤٩، (١٥) سنة ١٩٥٠م، (١٧) سنة ١٩٥٢، (١٩) سنة ١٩٥٤)، بل جزم غارسيا غومز بأنّ تلك الخرجات المشتركة بين الموشحات العربية والموشحات العبرية أغانٍ قصيرة باللهجة الرومانسية كانت شائعة، وأنّه على هذه الأغاني بُنيت الموشحات(٣٢).

وقبل أن ننصرف إلى الحوار مع هذا الفريق ينبغي

أن نذكر الرأي الآخر القائل إنّ الموشّحات تطويرٌ للشعر المشرقي، وقد اعتنق هذا الرأي جلّ الباحثين العرب، وبعض المستشرقين، وفي طليعتهم نيكل.

ويسترسل الفريق الثاني في سرد محاولاتٍ شعرية جرى فيها الخروج على النظام المألوف، وغاصوا في أعماق التاريخ، مبتدئين بما يُنسب إلى امرىء القيس من محاولة تشبه الموشّحة إلى حدٍّ ما، مطلعها:

توهمْتُ مِن هندٍ معالمَ أطلالِ
عَفاهُنّ طول الدهرِ في الزمنِ الخالي
مرابعُ من هندٍ خَلَتْ ومصايفُ
يصيحُ بمغناها صدًى وعوازفُ
وغيّرها هُوجُ الرياح العواصفُ
وكلُّ مُسِفٌّ ثمّ آخرُ رادفُ
بأسحم من نوء السّماكين هطّال[٣٣]

وأنّهم تلمّسوا في شعر الترقيص، وتشجيع المحاربين، والحداء، والابتهاج، ملامح استجابة الأوزان والقوافي لدواعي الطرب والغناء، بل وجدناهم يثبتون نصوصًا ردّدها أهل يثرب ترحيبًا بالرسول الأعظم ﷺ:

طلع البدرُ علينا
من ثنيّاتِ الوداع
وجبَ الشكرُ علينا
ما دعا لله داع
أيُّها المبعوثُ فينا
جئتَ بالأمرِ المُطاع

وقولهم:

أشرقتْ أنوارُ أحمدَ
واختفتْ منها البُدورْ
يا محمدُ يا ممجّد
أنت نورٌ فوقَ نورْ

كذلك وجدوا في محاولات الوليد بن يزيد وغيره من معاصريه تحلّلاً «من قوالب الشعر وموضوعاته التقليدية، وينفلت من عهود الشعر، فإذا به يصف أيامه ولياليه بشعرٍ يلتزم في البيت الواحد من المقطوعة مجموعة من القوافي المتشابهة (المتناغمة)»[٣٤]، وعدّوها توطئة للمسمّطات التي جعلوها مرحلة نحو الموشحات، ومن ذلك شعر الوليد الذي أعلن فيه حبّه للملذات، وتعداده إيّاها:

أحبُّ الغِناء، وشربَ الطِّلاء
وأُنْسَ النساء وربَّ السُّوَرْ
ودلَّ الغواني، وَعزْفَ القِيان
بصُبْحٍ يماني، قُبَيلَ السحرْ
فأمّا الصباحُ، فهمّي القِداحْ
وخيلٌ شواحْ، جياد حُضُرْ
ونِصْفُ النهارِ، عِراكُ الجواري
وحلّ الإزار، إذا انْبَهرْ
وأمّا العصر، فأمرٌ جَليّ
وقتلُ الكميّ، بَعْضبٍ ذَكَرْ

ثمّ يتلقّى الشاعر آدم بن عبد العزيز (ت ١٦٠هـ) تلك المحاولات ويحاول أن ينهج أسلوبها بأبياتٍ في الخمر، منها:

اسْقِني واسْقِ خليلي
في مَدى الليلِ الطّويلِ
قهوة صَهْباءَ صِرْفًا
سُبِيَتْ من نهرِ بيلِ

لـونـهـا أصـفـرُ صـافٍ

وهـي كـالمسكِ الـفـتـيـلِ

ويلاحظ أنّه بعد توطئته بالفعل «قُلْ» يأتي ببيتين يقومان مقام الخرجة في الموشحة:

قُلْ لمن يَلحـاكَ فيـهـا

مِـنْ فَـقِـيـهٍ أو نَـبـيـلِ

أنتَ دعْـهـا وارجُ أُخـرى

مِـنْ رَحِـيـقِ السَّلسَـبـيـلِ

نـعـطشُ الـيـومَ وُنسـقـى

في غـدٍ نـعـتَ الـطـلـولِ

ويمدح سلمٌ الخاسر، المعاصر للشاعر آدم بن عبد العزيز، مولى الهادي، ولكنه يسلك دربًا لم يسلكه المدّاحون؛ إذ صاغها صياغة تحمل في طيّاتها روح التحدّي، الذي هو سمةٌ من سمات التجديد الذي شاع في عصره، (ولعله أراد لمديحته أن يسهل غناؤها، وقد كانت المدائح العذبة تُغني في حضرة الملوك)[٣٥]، وهنا تلتقي الموشّحات في بعض دواعي ابتكارها، وأعني الغناء، فقال:

مُـوسـى المطـرْ غـيثٌ بـكَـرْ

ثـمّ انـهَـمَـو ألـوى المِرَرْ

كـم اعـتـرْثـم بـتر

وكَمْ قـدَرْ ثُـمَّ غَـفَـرْ

عَـدْلُ السِّـيَرْ بـاقـي الأثَـرْ

خيرٌ وَشَرّ نَـفْـعٌ وَضُـرّ

خيرُ الـبَـشَـرْ فَـرْعُ مُـضَـرْ

بَـدْرٌ بَـدَرْ والمفـتـخَـرْ

لِمَنْ غَبَرْ

ثمّ يبلغ الفريق الثاني، بعد هذه الرحلة الطويلة، محاولات أبي نواس في نظم الشعر، الخفيف وزنًا، السهل معاني وألفاظًا، سهولةً تقرّبه من العاميّة، وبذاك - في رأيهم - يلتقي كثيرًا من خصائص الموشّحات، ولا تقتصر على ذلك «وإنّما هي تضرب فيه موضوعًا، فهي وصف الخمر مع الغزل ومجلس الغناء، وهو البيئة الرقيقة التي ظهرت فيها الموشحة الأندلسية بعد ذلك بأكثر من قرنين من الزمان»[٣٦]، فهو يقول أبياتًا مطلعها:

سُـلافُ دَنٍّ كشـمس دَجْـنِ

كَـدَمـع جَـفْـنٍ كَـخَـمـرِ عَـدْنِ

طـبـيـخُ شـمـس كـلـون وَرْسِ

ربـيـبُ فُـرْسٍ حـلـيـف سُـجـنِ

فـاحَـتْ بـريـحٍ كـريـحِ شـبـحِ

يـوم صـبـوحٍ وغـيْـم دَجْـنِ

يسـقـيـكِ ساقٍ عـلـى اشـتـيـاق

إلى تـلاقـي بمـاءِ مُـزْنِ

يـديـرُ طـرفًـا يُـعـيرُ حـتـفًـا

إذا تـكـفّـى مـن الـتـثـنّـي

وهي من الموشّحات الرقيقة، لولا افتقارها إلى الأقفال[٣٧]. ويلاحظ التزام أبي نواس بالقوافي الداخلية الثلاث، ثمّ يتركها ليلتزم قافية عامّة لكلّ أبيات القصيدة.

ولم تكن محاولات أبي العتاهية (١٣٠ - ٢١٠هـ) في الخروج على العروض الخليلي بخافية على الفريق الثاني؛ إذ «بلغ من اقتداره على صنع الشعر وسهولته على لسانه أن اخترع... أوزانًا جديدة لا تدخل في عروض الخليل» ويعدّ نفسه «أكبر من

العروض»[٣٨]، ومن ذلك محاكاته لصوت مدقة قصّار جلس عنده يومًا، بقوله:

للمنون دائرا
ت يدرن صرفها
هنّ ينتقيننا
واحدًا فواحدا

وبهذا يلتقي أبو العتاهية الوشاحين في محاولته الخروج على عروض الخيل.

ويعدّ الفريق ما نظمه ديك الجن (ت ٢٣٥هـ) «قفزة واسعة في الاقتراب إلى التوشيح»[٣٩]، وأبياته مشهورة مطلعها[٤٠]:

قولي لطيفك ينثني
عن مضجعي عند المنام
عند الرقاد، عند الهجوع
عند الهجود، عند الوسن

وبعد حوالي قرنٍ من الزمن نظم أبو الحسين الكاتب قصيدة «جعل كل بيتٍ فيها على خمس قوافٍ، وأحيانًا تذوب القافية الأولى المتمثلة في اللفظة الأولى من كلِّ بيت؛ لكي تنصهر في بنائه غير قاطعةٍ الطريق على أختها التالية لها، فيصير للبيت أربع قوافٍ»[٤١]، ومطلعها:

وبلدةٍ قطعتها بضامرٍ
خفيْدَرٍ عيوانةٍ رَكُوبِ

ومنها:

وليلة سهرتُها لزائر
ومسعد مواصل حبيبِ

وقينة وصلتها بطاهر
مسوّد ترب العلا نجيبِ

وقهوة باكرتها لفاجر
ذي عتدٍ في دينه وروبِ

ثمّ تنتهي حلقات التصوير الشعري إلى الأمير الشاعر تميم بن المعزّ لدين الله (ت ٣٧٤هـ)، وعنه يقول الدكتور مصطفى الشكعة – وهو واحد من الفريق الثاني[٤٢]؛ لذا اتخذت آراءه نموذجًا لهم، وواكبتها، فإنه استوفى كثيرًا من محاولات الخروج على عمود القصيدة العربية، وأوزان الخليل: «إنّ تميمًا من وجهة نظرنا يشكّل الحلقة الأخيرة من هذه السلسلة من الشعراء الذين مهّدوا للتوشيح، وساروا في دربه، ابتداءً من الوليد بن يزيد، وانتهاءً بتميم بن المعزّ»[٤٣].

وفي مسمّطة تميم التي يقول فيها:

دَمُ العشّاق مطلولُ
وَدَيْنُ الحبِّ ممطولُ
وسيفُ اللحظِ مسلُولُ
ومبدِي الحُبّ معذولُ
فَبُحْ يا أيّها الكاتمْ

اقترابٌ من الموشّحات، ويقول الدكتور مصطفى الشكعة: «نحن نعتقد أنّ الحلقة بدأت تضيق، وأنّ الموشحة بدأت تظهر روحًا ومعنًى مشرقيّةً تمامًا، ولم يبقَ للأندلسيين إلاّ أن يثبتوا لها شكلاً، ويعدّوا لها قالبًا، ويؤلّفوا لأجزائها أسماء، وهذا أمره ليس بالعسير على قومٍ كان الشعر مأكلهم ومشربهم...»[٤٤].

وبعد ذلك يجدر بنا أن نعود إلى حجج الفريق الأول مناقشين إيّاها؛ لنقف على مدى انطباقها على نشأة الموشّحات، ونحن لا نستطيع نكران عامل مهم في تلك النشأة، «أنّ الموشّحة نشأت أصلاً، أو بالأحرى أُنشئت أصلاً، لكي تكون في خدمة الغناء

في الأندلس»[٤٥]، فالمستمع المشرقي مستغنٍ عن الشعر السهل، والقوافي المنوّعة، ويفهم بعفويةٍ القريضَ النابع من بيئته العربية، وحضارته المشرقية، والحالُ مختلفة بالنسبة للأندلسيين[٤٦]؛ لذا كانت الأندلس تملك من ظروفٍ اجتماعية ولغوية تشكّل البيئة الملائمة لاستيلاء فن الموشحات، إضافةً إلى «التجديد الذي أدخله زرياب ومن بعده تلاميذه في الألحان بالأندلس»[٤٧]. ذلك التجديد الذي لم يكن عابرًا، غير ذي تأثيرٍ في واقع الغناء ومستلزماته؛ فإنّ زرياب، هذا الفنّان الموهوب، استطاع أن يضيف وترًا خامسًا إلى العود، وبذا اتسعت قدرات هذه الآلة على الاستيعاب النغمي، إضافةً إلى أنّ عمله لم يقتصر على ذلك فحسب، وإنّما «جعل الغناء منازل، فكان كلٌّ من افتتح الغناء يبدأ بالنشيد أول شدوه، بأيّ نقرٍ كان، ويأتي أثره بالبسيط، ويختم بالمحركات والأهزاج»[٤٨]. ويذهب الدكتور إحسان عباس في توضيح هذا التطوّر إلى «أنّ كلّ مغنٍّ استقلّ في المجلس الغنائي الواحد - بواحدٍ من هذه الألحان»[٤٩]، وأنّ التنويع في طريقة الأداء والألحان تطلّب شعرًا جديدًا يواكب ذلك التنويع، فكان تنويع الأوزان، وكان الموشح، فلو لم يكن اختراع الموشح ليتناسب مع الثورة الموسيقية التي أحدثها زرياب لكان فنًّا آخر يشبهه.

وثمّة عامل آخر ساهم في نشأة الموشّح، وهو التفنّن العروضي الذي مهّد له ما «أوجدْ ابن عبد ربه في البيئة الأندلسية برسم الدوائر العروضية، واستخرج فروع الوزن الواحد منها، في كتاب العقد»[٥٠].

إنّ النقطة الثانية المتعلقة بأوزان الموشحات بحاجةٍ إلى حوارٍ متأنٍّ، فمما لا سبيل إلى التسليم به أنّ قسمًا من الموشحات غير جارٍ وفق أوزان الشعر العربي، فالحقيقة تقتضي اعتقاد مطابقة تلك الأوزان للصيغ العربية «سواء استعمل الوشّاح عددًا واحدًا من التفعيلات، أو أعدادًا متباينة المقدار، فالإيقاع فيها عربيٌّ خالص، ولكنك لا تستطيع أن تقول عن الكثير منها إنّ هذه الموشّحة تنتسب إلى بحر المديد، أو إلى مجزوء الرمل، أو إلى الكامل المرفّل، أو إلى البسيط... إلخ؛ ذلك لأنّ هذه الأوزان المجزّأة المستخرجة لم تجد خليلاً آخر ليمنحها أسماءها. فظلّت تستعمل دون أسماء»[٥١].

فإذا كان أمر أوزان الموشّحات كذلك فلا سبيل - إذًا - إلى نفيها عن أصولها الأندلسية العربية، ومحاولة إلحاقها بفنون أوربية، إسبانية، أو غير إسبانية.

أمّا الخرجة الأعجمية، واتخاذ قسم من الباحثين إيّاها دليلاً على إسبانيّة الموشّحات، فمسألة لا تقوى على الصمود إزاء النقاش؛ فمن الحقائق المسلّم بها عند جميع المعنيين بدراسة الأندلس تاريخًا وفكرًا وفنًّا، سيادة لغتين فصيحتين، هما اللغة العربية، واللغة اللاتينية، ووجود لهجتين عاميّتين، هما العربية، والرومانسية.

كانت العربية الفصيحة لغة الأدب والتأليف عند العرب والمستعربين، سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين، أمّا اللاتينية الفصيحة، فكانت لغة المراسيم الدينية التي يمارسها رجال الدين المسيحي بين الإسبان، الذين أطلق عليهم اسم المسالمة.

ومن المتوقع أن يجيد الأندلسيون التفاهم باللهجتين العاميتين ما دام القوم متعايشين، «وفي مسجد قرطبة الجامع، وفي القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي - كانت تسمع في بعض الأحيان اللغة الرومانسيّة يتكلّم بها الفقهاء أنفسهم، ولا سيّما حين يسخطون»[٥٢].

فاللجوء إلى الخرجة العاميّة العربية، أو الأعجمية، يُقصد به الدلالة على الخِتام، وربما حدّد تلك الدلالة مظهرٌ واحد، أو مظهران، في الموشحات، والتمهيد للخاتمة «بقال، وقلت، وغنّى، وغنّيت، وأضراب هذه الألفاظ»[٥٣] أوّل ذينك المظهرين، وثانيهما (إيراد الخاتمة بلغة مخالفة لصلب الموشّحة)[٥٤]، وكان يكفي التمهيد وَحْدَه «ولكن التغيير في اللهجة، أو اللغة، يؤكّد هذا الختام على نحوٍ أشدّ وأقوى»[٥٥].

ولعلّ في اختيار الخرجة، أعجمية أو عاميّة، ممّا يخلق نوعًا من التوافق الفنّي بينها وبين «التمهيد المبدوء بأنشد، أو أنشدت، أو غنّى، أو غنّيت، يقتضي أن تكون ممّا يُغنّى حقًّا في البيئة الشعبية»[٥٦].

وللدكتور إحسان عبّاس في هذا المجال رأيان، أولهما يختصّ بعلاقة المسمطات بالموشحات، وثانيهما رأيه في سبق الزجل للموشّحات على خلاف ما ذهب إليه أغلب، إن لم نقل، كلّ الباحثين في هذا الشأن.

وبالنسبة إلى الرأي الأول يوضّحه قوله: «أراني أتقدّم إلى تصحيح بعض الأخطاء التي لابست تلك النشأة، ومن تلك الأخطاء افتراضُ أنّ المسمطات كانت هي الأساس الذي انبثق عنه الموشّح، نَعَمْ ربّما كان للأشكال المشرقيّة المخترعة أثرٌ في القايسة، ولكن التاريخ التقديري لنشأة الموشّح سابق على شيوع التسميط، كما فهمه المشارقة، وإذا نحن درسنا المسمط في الأندلس وجدنا أنّه واكب عصر ازدهار الموشّح، وأكثر منه الشعراء المحافظون الذين لم يألفوا نظم الموشّح، ولا انجذبت طبائعهم الشعرية إليه، أمثال ابن زيدون، وابن أبي الخصال»[٥٧].

ورأي الدكتور إحسان عباس في هذا الصدد رأي منطقي ومقبول، ولا سيّما أنّ المهتمين بدراسة الأندلس فكرًا وفنًّا يؤمنون بأنّ الموشّحات ظاهرة ذات صلات بالشعر العربي، وأنّ الوشّاحين (هم أوّلاً وأخيرًا شعراء عرب، وهذه حقيقة لم ينكرها حتى المستشرقون المنادون بأنّ في الموشّحات عناصر إسبانية محلية»[٥٨]، ولكن لا يعني ذلك أنّها تطوّرٌ تلقائي للمسمطات المشرقية، فكلّ لونٍ من هذين اللونين له جذوره، بل له ملامحه وسماته، وتبقى الموشّحات منفردة بكونها امتدادًا نوعيًّا لظاهرة الانفلات من رتابة الوزن الخليلي، أقول «الخليلي» وليس العربي، وأنماط البناء الذي يطبع القصيدة العربية التقليدية على شكلٍ من أشكال التحرّر الذي لسنا وجوهًا منه في المشرق، ووجوهًا أخرى في الأندلس، وتبقى أيضًا بيئة الأندلس وعواملها اللغوية والفنية والاجتماعية من الظروف التي دفعت الشعراء إلى بناء الموشّحات، ونضّجت تجاربهم.

أمّا الرأي الثاني المتعلّق بنشأة الزجل، فهو يذهب إلى أنّ ظهوره كان سابقًا على ظهور الموشّح، وهو بذلك يخالف ابن خلدون الذي يقول: «ولمّا شاع فنّ التوشيح في أهل الأندلس، وأخذ به الجمهور، لسلاسته وتنميق كلامه، وترصيع أجزائه، نسجت العامّة من أهل الأمصار على منواله، ونظموا في طريقته بلغتهم الحضرية، من غير أن يلتزموا فيها إعرابًا، واستحدثوا فنًّا سمّوه الزجل»[٥٩]، بل يخالف أغلب الباحثين في هذا الرأي، ونراه يفرّق بين نشوء الموشّح والزجل وبين قبولهما، فيقول: «ولم يَنَل الزجل اعتراف هذه الطبقة رسميًّا [يقصد الطبقة الأرستقراطية]، كما أنّه لم ينل من جهود المثقفين ما يكفل له التسجيل إلاّ بعد أن ظهر الموشّح نفسه، وأصبح مادةً غنائيّة خصبة، وكان ذلك في دور متأخّر نسبيًّا»[٦٠].

حوار في التراث العربي

قضايا اندلسية

ويبني رأيَه على فرضيّة أنّ الموشّح «نشأ حول مركز عامي أو أعجمي»(٦١)، ثمّ يفترض كون المركز العالي جزءًا من أغنية عاميّة عربية إن كان عربيًّا، أو أغنية أعجمية، إنْ كان أعجميًّا؛ ليخلص إلى القول: «وتقتضي طبيعة الأشياء أن يكون نشوء الأغنية العاميّة (بالعربية) سابقًا على الموشحة؛ لأنّ تقليد الأغاني الأعجمية – بسياقٍ عاميّ – أسهل؛ إذ التسكين في الكلمات المنطوقة بالعاميّة يحيل النغمة والإيقاع عن الوزن العروضي في الشعر الفصيح، ويجعلهما قريبي الشبه بالنغمة في اللغات الأوربية غير المعربة، أو القليلة الإعراب»(٦٢)، ويقرّر الدكتور إحسان عبّاس: «فالزجل بمعناه العام نشأ أولاً تقليدًا لأغاني السكان الأصليين، وبخاصّة حين اختلط الفريقان في المدن، واشتركوا في إقامة الأعراس، وفي مواسم العصير، وأيّام القطاف»(٦٣).

ويبدو لنا أنّ الدكتور إحسان عبّاس قد عدّ الموشّحات الأولى التي «كانت أقرب إلى الزجل»(٦٤) زجلاً، وذهب إلى أسبقيته على الموشحات، وصوّر الموشّحات في مراحلها الأولى مسألة تتوافق مع طبيعة تطوّر الأشياء، فالباحث لا يتوقّع أن تبتكر تلك الموشّحات مستوفية لكلّ أركانها شكلاً ومضمونًا.

وللدكتور إحسان كلّ الحقّ في أن يذهب إلى ما ذهب إليه، وبخاصّة أنّ ثمّة مسائل يشترك فيها الموشّح والزجل، لم تقتصر على الشكل والوزن، بل تجاوزت ذلك إلى الموضوعات والمعاني والأغراض، إضافةً إلى أنّ عاملاً مشتركًا أسهم في ابتكار كلٍّ منهما، بل لعله ساعد على استقرار فنّ التوشيح والتوسّع فيه، وأثّر في تبلور الزجل وتطوّره، هذا العامل هو الأغنية الشعبية «ولمّا كانت أخبار الوشّاحين قد ارتفع بها ابن بسّام والحجاري إلى القرن الثالث الهجري، كان القول باقتفاء الزجل آثار التوشيح أقرب إلى الإثبات والترجيح من القول إنّ الزجل هو الذي ظهر أوّلاً، ثمّ تبعه التوشيح»(٦٥).

ومحصلة الآراء التي قيلت حول ظهور التوشيح والزجل تجعلنا نعتقد أنّ المثقفين من أبناء الأندلس تلقّوا تلك المحاولات بتحفّظٍ شديد؛ شأنهم في كلّ عصرٍ وجيل، ولكن الدافع في الأندلس كان أبعد وأكبر من قضية الصراع بين القديم والجديد، الذي لا يزال يشجر في كلّ صقعٍ وزمن، فموقف الأندلسيين نابعٌ من تصوّرهم أنّ تلك الموشّحات والأزجال خروجٌ على الثقافة العربية الأصيلة، وانفصامٌ عن المشرق، الوطن الأمّ، حتى قرأنا لابن بسّام قوله: «وأوزان هذه الموشّحات خارجةٌ عن غرض هذا الديوان؛ إذ أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب»(٦٦)، وعزف أغلب المؤرخين، ومنهم ابن عبد ربه الأندلسي، عن تدوين الموشّحات. وفي الطرف الآخر قد تلقفت أوساطٌ أخرى تلك المحاولات بالقبول والاستحسان، وتوسّمت فيها ملامح الشخصية الأندلسية المستقلة عن المشرق، المتحرّرة من المحاكاة.

وتأكّد لي أنّ المحاولات الأولى تحمل خصائص لسناها في الموشّحات، وأخرى وجدناها في الأزجال، شأنُها شأن المحاولات الرائدة التي لا تنجو من الخلل، وتتوافر فيها الجرأة والإقدام نحو الابتكار والتطوير، يقول ابن بسّام: «أوّل من صنع أوزان هذه الموشّحات بأفقنا، واخترع طريقها – فيما بلغني – محمد بن محمود القبري الضرير، وكان على أشطار الأشعار، غير أن أكثرها على الأعاريض المهملة غير المستعملة، يأخذ اللفظ العامي أو الأعجمي، ويُسميه المركز، ويضع عليه الموشّحة دون تضمين ولا أغصان»(٦٧).

هذه هي – إذًا – المحاولات الأولى للموشح، ولو وقفنا على نصوص الأزجال الأولى التي قيلت في

«أواخر القرن الرابع الهجري، حيث عاش عبادة بن ماء السماء، ويوسف بن هارون الرمادي، وهما اللذان أدخلا التغيير على التوشيح حسب نصّ ابن بسّام»[٦٨] لوجدنا نقاط التقاء كثيرة بين الموشّح والزجل، وبخاصّة أنّ لغة الزجّالين «ليست عاميّة، وبأنّ الإعراب يغلب على بعض مقطوعاتهم»[٦٩]، وانطلاقًا من ذلك يمكننا القول إنّ المحاولات الأولى كانت تحمل خصائص التوشيح والزجل، ولعلّ الزجل المسمّى بـ «المزنّم» يقدّم لنا صورة لتلك المحاولات الرائدة التي سمحت لنفسي أن أسميها الزجل - الموشّح، ومع مرور الزمن أخذ الزجل يتبلور «في الوقت الذي أخذ فيه التوشيح يتجه إلى التعقيد والتكلّف، ويبتعد عن البساطة الأولى»[٧٠].

أمّا الدكتور جودت الركابي فلم يورد سوى عامل واحد من عوامل نشأة الموشّحات، بقوله: «ممّا لا شكّ فيه أنّ لحياة اللهو والمجون، ولانتشار السمر والغناء في الأندلس أثرًا في اختراع الموشّح وظهوره...»[٧١]. وكنّا نطمح إلى أن يتبسّط في سرد العوامل الأخرى الاجتماعية، واللغوية، ويتوسّع في التحليل والتعليل، وتأصيل هذا الفن عربيًّا، ولكنه بدلاً من ذلك شرع يستقصي نقاطًا للتشابه بين الموشّحات وشعر التروبادور، قائلاً: «إلاّ أنّ هناك دراسات تبيّن العلاقة بين الشعر الفرنسي - الإسباني القديم، الذي كان ينشده شعراء جنوبي فرنسا المعروفون بشعراء التروبادور، وبين فنّ الموشّحات، فالشعر الغنائي الذي كان ينشده شعراء التروبادور في مطلع القرن الثاني عشر الميلادي «وفي هذا القرن كانت الموشّحات معروفةً في الأندلس، قد شابه في أغراضه أغراض الموشّحات»[٧٢] مشيرًا في الهامش إلى كتاب الدكتور نيكل (الشعر الأندلسي وصلته بشعر التروبادور) أناسيًا أو متناسيًا أنّ الموشّحات قد نشأت في أواخر القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)[٧٣].

وكنّا نتوقّع أن يقدّم الدكتور الركابي الرأيَ الحاسم، بعد تعرّضه لهذه المسألة، ولكنه لم يفعل، وختم الموضوع بقوله: «وهذا أمرٌ يجب أن يُفرد له بحثٌ خاصّ، وتعوزنا وسائله، وهو لا يزال في حدّ ذاته في نطاق الجدل وموضوع بعض الأطروحات العلمية»[٧٤].

فلماذا - إذًا - كلّ هذا الضباب، وما دواعي إثارة هذه الآراء، ثمّ الوقوف على مفترق الطرق، تملؤنا الشكوك والحيرة!

ولقد كان الدكتور أحمد هيكل واضحًا في معالجته هذه المسألة، فطرح آراءه بتلقائية تنبىء بثقةٍ علمية عالية؛ إذ قرّر أنّ فنّ الموشّحات استجابة لسنّة التطوّر، قد ناله شيءٌ من ذلك التطوّر في القرن الخامس الهجري، أيّام ملوك الطوائف، ثمّ انشطر على نفسه ليكون الموشّح الذي صار يكتب باللغة الفصيحة، والزجل الذي لا يكتب إلاّ باللغة العاميّة، ومن هنا يذهب الدكتور هيكل إلى أنّ اللونين قد انتقلا من الأندلس إلى المشرق، وكذلك إلى جنوب فرنسا، فعرفه شعراء التروبادور، ومثلهم كثيرٌ من الشعراء الإسبان، وتأثّر بهما أيضًا الشعر الإيطالي بنوعيه: الديني، المسمّى «لادوس Lauds»، والغنائي المعروف باسم «بالاتا Ballata»[٧٥].

وحين ندقّق في تاريخ ابتكار الموشّحات، وهو القرن التاسع الميلادي، وعهد شعر التروبادور، وهو القرن الثاني عشر الميلادي، تستقرّ في أذهاننا فكرة أسبقية الموشّحات، ومن بدائهِ الأمور أن يؤثّر السابق في اللاحق، إنْ كان ثمّة ظروف تساعد عليه، وبذلك ننحّي الآراء والشكوك المخالفة للبديهية، سواء أكانت صادرة من الدكتور الركابي أم من أولئك الذين يؤخذ بآرائهم أمثال الدكتور نيكل.

حوار في التراث العربي - قضايا أندلسية

وفي الوقت نفسه نقف على آراءٍ أخرى قيّمة قد أنصفت الموشّحات، ووضعتها في سياقها التاريخي، ومن أولئك الدكتور جبرائيل جبور الذي يرى «أنّ اتصال هذه الفنون الجديدة بحياة العامّة من سكّان الجزيرة الأصليين كان عاملاً على ظهور فن شعري غنائي عند (التروبادور Troubadours)[٧٦]، ولكنّ الدكتور الركابي لا يريد أن يصدّق بمثل هذه البديهيات، بل يعلّق بقوله: «وليس لدينا ما ينفي هذا القول، إلاّ أنّه من الممكن أن يكون التروبادور أنفسهم قد أثّروا في نشأة هذه الفنون الشعرية الأندلسية، وأثّر فيها أيضًا أدب اللغة الرومانية Roman نفسها، وقد كان معروفًا على حدود الدولة الإسلامية»[٧٧].

فإذا كان الركابي لا يستطيع أن ينفي ما يراه الدكتور جبرائيل جبّور، فكيف يبيح لنفسه الذهاب إلى آراءٍ مناقضة دون دليلٍ نقلي أو عقلي، فليست المحاورة بكافية، فهي إن صلحت تسويغًا لتأثّر الفنون الشعرية الأندلسية بالتروبادور، فهي صالحة أيضًا لأن تكون تسويغًا لتأثير الفنون الشعرية الأندلسية في التروبادور، إضافةً إلى أنّ دعوى الدكتور الركابي ساقطة أصلاً بتقادم الفنون الشعرية الأندلسية زمنيًّا كما مرَّ آنفًا.

والغريب في الأمر أنّ الدكتور الركابي يستأنف الحديث عن أوليّة فن الموشّحات محدّدًا نهاية القرن الثالث الهجري بداية محاولات شعرية في هذا الفن الجديد[٧٨].

ويبدو لنا أنّ الرجل غير مستقرٍّ في معلوماته، فيلتقط نقاط التشابه بين فن الموشّحات وشعر التروبادور تارة، ويعلن «أنّ هذا التشابه لا يكفي ليحلّ مشكلة التأثير المتبادل»[٧٩]، فهو لا يقيم وزنًا لأسبقيّة الموشّحات – كما قرّر – فيذهب إلى بديهة تأثير السابق، وأعني الموشّحات، في اللاحق، وهو شعر التروبادور، وهو هنا واقعٌ تحت تأثير الدكتور نيكل في كتابه: (الشعر الأندلسي وصلته بالشعر التروبادور)، ولكنه حين يتصل بما كتب الدكتور عبد العزيز الأهواني نجده يردّد آراءه في أولية الموشّحات[٨٠]، ناسيًا أنّه لم يستقر بشأن الصلات بين الموشّحات وشعر التروبادور، على الرغم من أسبقيتها.

وفي الختام، لا يفوتنا أنْ نذكر أنّ فريقًا ثالثًا عدّ الموشّحات فنًّا جليقيًّا، وذهب رابع إلى أنّ أصلها البعيد روماني[٨١]، وقد حاول ميليس فيلبكروسا (Millas Vilicroca) «أن يجد علاقة ما بين الموشّحة والزجل من ناحية، والفن الشعري العبري المعروف بالبزمون (Pizmon) والتسبيحات اللاتينية التي يردّدها جمهور المصلين عقب كلِّ فقرة من فقرات الترتيل الديني...»[٨٢] من ناحيةٍ أخرى.

بل ذهب بعضهم إلى أنّ أصل فن التوشيح يماني، ظهر في اليمن «على يد رجلٍ ضرير يدعى محمد حمّود أو محمود القبري، نسبةً إلى قبرة»[٨٣]. ويقول: «والذي أراه أن القبري كان تصحيفًا من القيري، وآل القيري مشهورون بخولات الطيال شرقي صنعاء»[٨٤]، ثمّ يزعم أنّ الموشّحات انتقلت إلى الأندلس وتطوّرت على يد زرياب وغيره من الموسيقيين، بفضل ابن القزاز وابن ماء السماء وغيرهما.

الخلاصة

– «الأندلس» وطن فقده العرب في ظروف التمزّق الاجتماعي، والتشرذم السياسي، التي اكتنفتهم، وعاشوا فيها يكيد حكّامهم بعضهم لبعض، ومن أولئك مَنْ ظاهر الأعداء ضدّ إخوانه العرب.

– دروس «الأندلس» كثيرة، لعلّ أقربها إلى

واقعنا الراهن أنّ الأمّة العربية تعيش أفضل مراحلها حين تتوحّد أقطارها، وتتفق كلمة أبنائها، حينذاك تتألّق سياسيًا، وتزدهر اقتصاديًا، وتتطوّر حضاريًا، وبعكسه يتجرأ عليها أعداؤها والطامعون فيها، كما حدث للأندلسيين الذين ضاع منهم وطنهم، وزال سلطانهم وثقافتهم، بعد أن انتهى وجودهم.

– إنّ الأدب، بل الفكر الأندلسيّ، يشكّل مرحلة من مراحل الفكر العربي، وليس فكرًا مستقلاً بذاته، ولكنه تأثّر بعوامل البنية الجديدة، ومع ذلك لم يفقد خصائصه الأساسية بوصفه فكرًا عربيًا.

– لم ينطلق العرب الأوائل نحو الأندلس بدوافع استعمارية طامعة، شأنهم في ذلك شأنهم في فتح كلّ الأمصار التي حملوا إليها عقيدة السماء، وأنّهم اتخذوا الأندلس وطنًا، وتزاوجوا فيها أصهارًا لسكّانها الأصليين، وما لبثت الأجيال الجديدة أن تجذّرت، وما عادت تحمل هوية سوى هوية الأندلس، وما عرفوا وطنًا غيرها، وامتدّ البقاء زهاء ثمانية قرون، لولا إجلاؤهم بالقسر والإكراه والعنف لبقيت الأندلس قطرًا عربيًا أسوةً بالمغرب والجزائر...إلخ، إلى يومنا هذا.

– إنّ الانتماء إلى الأندلس كان يشدُّ الجميع إلى تربتها، وأنّ المواطنة الأندلسية كانت هوية جميع العناصر، وأنّ لغتهم اللغة العربية وثقافتهم عربية، وحضارتهم عربية، وهذا بعض ما يفسّر اندماج الأجيال المتعاقبة بالبيئة الأندلسية؛ إذ تقطّعت، أو كادت، الأسباب القبليّة والعرقية، وقويت رابطة الولاء إلى الأندلس وحضارتها، وقد تساوى في ذلك العرب، والبربر، والصقالبة، والسكّان الأصليّون، مسلمين وغير مسلمين.

– ثمّة رأيان بارزان حول أصل الموشّحات، الأول يذهب إلى إسبانيتها: على أساس أنّها فنٌّ مختلفٌ عن فنون الشعر العربي في المشرق، ولكونها استجابة فنية اقتضتها بعض لوازم فنّ الغناء، كما اتخذوا من دعوى كون أوزان قسم من الموشحات غير جارية وفق أوزان الخليل دليلاً على أصلها الأوربي الإسباني كما يزعمون، وذهبوا إلى أنّها تقليدٌ لشعرٍ غنائي أعجمي عرفه العرب والإسبان في الأندلس.

– إنّ الرأيَ الآخر يؤمن بأنّ فنّ الموشّحات تطويرٌ أندلسيّ للشعر المشرقي، لذا يعدّه تتويجًا للمحاولات الأولى في الخروج على رتابة أوزان القصيدة العربية، ابتداءً بامرىء القيس، وانتهاءً بتمرّد أبي نواس وأبي العتاهية، مرورًا بأغانٍ وأهازيج ردّدها مستقبلو الرسول الأعظم ﷺ عند هجرته إلى المدينة، وما نظمه الوليد بن يزيد من شعر الخمر والعبث، وآدم بن عبد العزيز، وسلم الخاسر، وديك الجن، وأبو الحسين الكاتب، وتميم بن المعزّ.

– لا يمكن القول: إنّ الموشّحات تطورٌ تلقائي للمسمطات المشرقية، فكلُّ لونٍ من هذين اللونين له جذوره، بل له ملامحه وسماته، وتبقى الموشحات منفردة بكونها امتدادًا نوعيًا لظاهرة الانفلات من رتابة الوزن الخليلي، وأنماط البناء التي تطبع القصيدة العربية المتوارثة على شكلٍ من أشكال التحرّر الذي لسنا وجوهًا منه في المشرق، ووجوهًا أخرى في الأندلس، وتبقى أيضًا بيئة الأندلس، وعواملها اللغوية والاجتماعية والفنية من الظروف التي دفعت الشعراء إلى بناء الموشحات ونضّجت تجاربهم.

– أمّا الزجل فقد ذهب بعضهم إلى أنّ ظهوره جاء تاليًا لظهور الموشّحات، وذهب آخرون إلى العكس، ومنهم الدكتور إحسان عباس.

أمّا الرأي الأرجح عندي فهو أنّ النصوص الأولى كانت تحمل سماتٍ لها صلات بالموشّح، وأخرى بالزجل؛ أي إنّ النصوص الرائدة يمكن

تسميتها «الموشّح - الزجل»، ثمّ صقلت التجارب تلك النصوص، ومحّصتها، فكان الموشّح بلغته الفصيحة، والزجل بعاميّته الشعبيّة الشائعة، وهذا الرأي يعتمد على أساس وجود مسائل يشترك فيها الموشّح والزجل في المراحل الأولى، لم تقتصر على الشكل والوزن، وإنّما تجاوزتهما إلى الموضوعات والمعاني والأغراض، إضافةً إلى أنّ عاملاً مشتركًا أسهم في ابتكار كلٍّ منهما، وربّما ساعد على استقرار فن التوشيح والتوسّع فيه، وأثّر في تبلور الزجل وتطوّره، إنّه الأغنية الشعبية، ومتطلبات الفن الغنائي.

– تلقّى المثقفون الأندلسيون ظهور الموشّح والزجل بتحفّظٍ شديد؛ معتقدين أنهما خروجٌ على الثقافة العربية الأصيلة، وانفصام عن المشرق الوطن الأم، وعزف أكثر المؤرخين عن تدوينهما.

وفي الطرف الثاني قد تلقفت أوساطٌ أخرى تلك المحاولات بالقبول والاستحسان، وتوسّمت فيهما ملامح الشخصية الأندلسية المستقلة المتحرّرة من المحاكاة. ●

●●●

الحواشي

١ – الطبعة الثانية من الكتاب التي نشرتها دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٦م.
٢ – مقدمة الكتاب: ٥ – ٦.
٣ – المقدمة: ٣٤.
٤ – المصدر نفسه: ١١.
٥ – المصدر نفسه: ١٢.
٦ – المصدر نفسه: ١٢.
٧ – المصدر نفسه: ١٠.
٨ – الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة: ٢٢ – ٢٣.
٩ – فصول في الأدب الأندلسي: ٥.
١٠ – المرجع السابق: ٦.
١١ – الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه: ٧.
١٢ – المرجع السابق: ٨.
١٣ – الدكتور اميليو غرسيه غومس عميد المستشرقين الإسبان، وأستاذ الأدب العربي في جامعة مدريد، ورئيس تحرير صحيفة الأندلس (Al-Andalus) أكبر صحيفة علمية مخصّصة للدراسات الخاصّة بتاريخ الإسلام وحضارته في غرب البحر الأبيض المتوسط (انظر الشعر الأندلسي: ٥).
١٤ – الشعر الأندلسي: ٢٧.
١٥ – عبد العزيز ولاّه أبوه موسى بن نصير إثر عودته مع طارق إلى المشرق استجابةً لدعوة الخليفة الوليد بن عبد الملك.
١٦ – في الأدب الأندلسي: ١٤.
١٧ – المصدر نفسه: ٣٦.
١٨ – المصدر نفسه: ٣٦.
١٩ – الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة: ٢١ – ٢٢.
٢٠ – فصول في الأدب الأندلسي: ٢٩.
٢١ – في الأدب الأندلسي: ٤٣.
٢٢ – المرجع السابق: ٤٤
٢٣ – – المصدر نفسه: ٤٤.
٢٤ – المرجع السابق: ٤٤.
٢٥ – الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة: ٢٨ – ٢٩.
٢٦ – تاريخ الفكر الأندلسي: ٢٦.
٢٧ – المرجع السابق: ٢٧.
٢٨ – المرجع السابق: ٢١ – ٢٢.
٢٩ – وهم شائع: موشّحة ابن زهر لا موشّحة ابن المعتز، مجلة الرسالة: ٤٦٤ سنة ١٩٤٢، والموشحات الأندلسية: ١٦، ونشأة فن التوشيح بالمشرق، مجلة كلية الشريعة جامعة الملك عبد العزيز ص ٣٢٥، و«موشحات مغربية: ٤٣. ومن «الموشحات الأندلسية: ١٦» استفدت هذه المعلومات، وفيها أيضًا مناقشة وعرض آراء مخالفة: ١٦ – ٢٣».
٣٠ – فصولٌ في الأدب الأندلسي: ١٣٣، الأدب الأندلسي، موضوعاته وفنونه: ٣٨٣.
٣١ – فصولٌ في الأدب الأندلسي: ١٣٤.
٣٢ – فن التوشيح: ١٠٩، عن فصول في الأدب الأندلسي: ١٣٤ – ١٣٥.
٣٣ – العمدة: ١/١٧٩.
٣٤ – الأدب الأندلسي: ٣٨٦ – ٤٠١.
٣٥ – المرجع السابق: ٣٩٠.
٣٦ – المرجع السابق: ٣٩١.
٣٧ – المرجع السابق: ٣٩.
٣٨ – العصر العباسي الأول: ٢٥٣.
٣٩ – الأدب الأندلسي: ٣٩٤.
٤٠ – خزانة ابن حجه الحموي: ٧٨. عن الأدب الأندلسي: ٣٩٤.
٤١ – الأدب الأندلسي: ٣٩٥.
٤٢ – المرجع السابق: ٣٨٤.
٤٣ – المرجع السابق: ٣٩٨.
٤٤ المرجع السابق: ٣٩٩.
٤٥ – المرجع السابق: ٣٧٢.

المصادر والمراجع

- **الأدب الأندلسي**، من الفتح إلى سقوط الخلافة، للدكتور أحمد هيكل، ط٣، دار المعارف بمصر، ١٩٦٧م.
- **الأدب الأندلسي**، موضوعاته وفنونه، للدكتور مصطفى الشكعة، ط٤، بيروت، ١٩٧٩م.
- **تاريخ الأدب الأندلسي**، عصر الطوائف والمرابطين، د. إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٢م.
- **تاريخ الفكر الأندلسي**، لآنخل جنثالث، ترجمة حسين مؤنس، ط١، القاهرة، ١٩٥٥م.
- **الزجل في الأندلس**، للدكتور عبد العزيز الأهواني، محاضرات في معهد الدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٧م.
- **الشعر الأندلسي**، لإميليوغرسيه غومس، ترجمة حسين مؤنس، سلسلة الألف كتاب، (٩٥)، القاهرة.
- **العصر العباسي الأول**، للدكتور شوقي ضيف، ط٢، دار المعارف المصرية.
- **فصول في الأدب الأندلسي**، للدكتور حكمة علي الأوسي، ط٢، بغداد، ١٩٧٤م.
- **في الأدب الأندلسي**، للدكتور جودة الركابي، ط٢، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م.
- **مقال فن التوشيح بالمشرق**، للدكتور زكريا عناني، مجلة كلية الشريعة، جامعة الملك عبد العزيز.
- **مقال وهمٌ شائع**، للدكتور طه الراوي، مجلة الرسالة، سنة ١٩٤٢م.
- **الموشحات الأندلسية**، للدكتور زكريا عناني.

٤٦ – المرجع السابق: ٢٧٢ – ٢٧٣.
٤٧ – تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين): ٢٢٣/٣
٤٨ – تاريخ الأدب الأندلسي: ٣/ ٢٢٣ – ٢٢٤.
٤٩ – المرجع السابق نفسه.
٥٠ – المرجع السابق نفسه.
٥١ – تاريخ الأدب الأندلسي: ٢٢٧/٣.
٥٢ – المرجع السابق.
٥٣ – المرجع السابق: ٣/ ٢٢٧ – ٢٢٨.
٥٤ – المرجع السابق.
٥٥ – المرجع السابق.
٥٦ – المرجع السابق: ٢٢٨/٣.
٥٧ – المرجع السابق: ٢٢٦/٣.
٥٨ – الموشحات الأندلسية: ٢.
٥٩ – تاريخ ابن خلدون: ٥٢٤/١، عن تاريخ الأدب الأندلسي: ٢٢١/٣.
٦٠ – تاريخ الأدب الأندلسي: ٢٢٣/٣.
٦١ – المرجع السابق: ٢٢٢/٣.
٦٢ – المرجع السابق: ٢٢٢/٣.
٦٣ – المرجع السابق: ٢٢٣/٣.
٦٤ – الزجل في الأندلس: ٤٩.
٦٥ – المرجع السابق: ٢ – ٣.
٦٦ – الذخيرة: ٢/١/ ١ – ٢، عن الزجل في الأندلس.
٦٧ – المصدر السابق: ١:٢/١.
٦٨ – الزجل في الأندلس: ٥٢.
٦٩ – تاريخ الأدب الأندلسي: ٢٥٨/٣.
٧٠ – الزجل في الأندلس: ٥٢.
٧١ – في الأدب الأندلسي: ٢٨٥.
٧٢ – المرجع السابق: ٢٨٥.
٧٣ – الأدب الأندلسي: ١٤٥.
٧٤ – في الأدب الأندلسي: ٢٨٦.
٧٥ – الأدب الأندلسي: ١٥٣.
٧٦ – في الأدب الأندلسي: ٣٢.
٧٧ – المرجع السابق: ٢٨٩.
٧٨ – المرجع السابق نفسه.
٧٩ – المرجع السابق: ٢٨٥.
٨٠ – المرجع السابق: ٢٨٨ (هامش ٥)، ٢٨٩ (هامش ١).
٨١ – تاريخ الفكر الأندلسي: ١٥٥.
٨٢ – المرجع نفسه.
٨٣ – الموشحات الأندلسية: ١٨ – ١٩.
٨٤ – المرجع نفسه.

مفهوم الشعر عند لسان الدين بن الخطيب

الأستاذ/ سليمان القرشي
باحث
الرباط - المغرب

كان القرن الثامن للهجرة لأهل الأندلس بمنزلة الجرعة الأخيرة التي تلتقي فيها نشوة الارتواء بغصة الانتهاء؛ إذ شهد هذا القرن تجاذبًا حادًا بين الرغبة في الاستمرار والبقاء، وبين دوران عجلة الزمن القاضي بالموت والفناء. لكنَّ هذا التجاذب لم يمنع جذوة الثقافة الأندلسية من التوهج والعطاء، وإن كان توهجًا شاحب اللون، مائع المذاق؛ إذ تحركت رحى التكرار والاجترار، وحلَّ الاتّباع محل الإبداع، وكان «الشعر الأندلسي خلال العصر الغرناطي يلفظ آخر أنفاسه، مثله في ذلك مثل غيره من فروع الثقافة الإسلامية في الأندلس، التي كانت كلها تعيش على أصداء الماضي»[1]. لكن كلّ هذا لم يحل دون ظهور أعلام كبار، من طينة لسان الدين بن الخطيب (ت ٧٧٦)، الشاعر والأديب، المتصوّف والطبيب، و«كاتب الأرض إلى يوم العرض»، الذي نستحضر في هذه المقالة أحد مختاراته الشعرية؛ للوقوف على مسارات الحركة النقدية الأندلسية، وأعني بذلك كتاب (السحر والشعر)، الذي سنبحث فيه أساسًا مفهوم الشعر كما رآه هذا العقل العربي الفذّ.

أولاً - خرائطية الكتابة النقدية في مؤلف «السحر والشعر»:

١ - التعريف بكتاب السحر والشعر.

اختار ابن الخطيب لمؤلّفه الذي جمع بين دفّتيه مجموعة مختارة من الأشعار اسم: (السحر والشعر)، ولم يكن ابن الخطيب سبّاقًا في الجمع بين السحر والشعر، بل ورد العنوان عند غيره من مشارقة ومغاربة، فمن المشارقة نذكر: رشيد الدين الوطواط، وقد ذكر بروكلمان أنّ له تأليفًا في الشعر سمّاه: (نوافث السحر في دمائث الشعر)، وابن ليون التجيبي شيخ لسان الدين، الذي اختصر كتابًا لابن الجلاب، وأطلق عليه اسم (لمح السحر من روح الشعر)[2].

وأمّا دوافع تأليف هذا الاختيار الشعري،

فتتلخّص في عاملين اثنين، أحدهما موضوعي، والآخر ذاتي. ويعود العامل الموضوعي إلى ما لاحظه ابن الخطيب من انصراف أهل عصره عن جيّد الشعر، ورفيع النثر، يقول: «وبعد، فإنّي لما قيّض الله مني للأدب مجلي سماتها، وناشر رممها بعد مماتها، وصاقل صفحاتها وقد محا محاسنها الصدى على بعد المدى، وموضح طريقتها المثلى، وقد أضحت طرائق قِددا، والعاشي إلى ضوء نارها العليّ، أجدّ على نار الهدى، بزلت منها كلّ دن، ولم أقتصر من فنونها العربية على فنّ»[٣].

أمّا السبب الذاتي، فيتلخّص في رغبة ابن الخطيب الأبوية، ورسالته التربوية، المتعلقة بتوجيه ولده عبدالله[٤]، وتهذيب ذوقه، يقول: «ولمّا طلع الآن الولد عبدالله، يسّر الله نجابته، وعجّل تلبيته لداعي الرشد إجابته، اغتنمت له فرصة العمر عند إمكانها، واهتبلت غرّة الدنيا المقبلة بسكّانها، وأعددت له العتاد الذي يجده، واستدعيت له المدد الذي ينجده، واستجزت له من شيوخ وقته من أغضى عنه حمامه، واتصلت أيامه، ونظمت له قصائد في الوصايا والمبادىء، يستقبل مع التوفيق درسها، ويجني مع السعادة غرسها، وظهر فيَّ الآن أن أيسّر له مجموع هذه الأناشيد ليحاضر بها ويتمثّل، ويتأسّس البيان بذكرها لديه ويتأثّل»[٥].

ولكلّ ما سبق، حرص ابن الخطيب على أن يكون كتابه (السحر والشعر) مجموعة من مختاراتٍ شعرية تنتمي لأزمنة متباينة، وأمكنة مختلفة، وبذلك كثر عدد الشعراء الذين انتقى من عيون أشعارهم في هذا الكتاب، فبلغوا مئات، ولم يقتصر على إقليمٍ دون اخر، ولا آثر جيلاً على جيل، بل كأنّ شعر الأمة روي له، فاختار من عيونه ما وافق هواه، وأيّد دعواه[٦].

ولقد قدّم ابن الخطيب لكتابه بمقدمة نقدية مهمّة، وأبدى من خلال النماذج التي اختارها مجموعة من الآراء والأحكام التي تنمُّ عن ذوقٍ متمرّس، وخبرة واسعة، مما يجعل الكتاب في صميم النقد الأدبي[٧].

٢ - أقسام الكتاب:

ينقسم كتاب (السحر والشعر) إلى قسمين: قسم أول هو الأصل الذي كتبه ابن الخطيب أوّل مرّة، وهو عدّة أبواب، كلّ باب يستقلّ بغرضٍ معيّن، وهذه الأغراض بالترتيب هي: (المدح، الفخر، الرثاء، النسيب، الوصف، الملح، الحكمة)[٨]. أمّا القسم الثاني فيبدو أنّ ابن الخطيب قد كتبه في مدّةٍ لاحقة أراد فيها أن يعيد النظر في ترتيب الكتاب، ويضم هذا القسمُ الأبوابَ نفسها التي تضمنها القسم الأول، يقول ابن الخطيب في تقديمه للقسم الثاني من الكتاب:

«لما فرغت من التقييد واختياره، وترتيبه على اختلاف أطواره، وجئت به مجموعًا تصغر الأثمان الخطيرة لمقداره؛ لما اشتمل عليه من العجائب والمآخذ والغرائب، التي تضيق عن بعضها المصنفات البارعة، بل الخزائن الجامعة، تعقبته فلم أرَ ترتيبه، ولا سلمت تهذيبه، لما وقع فيه من التكرار، وعدم المناسبة في الجوار، وخلط أبيات الشعر بأبيات السحر، لخفاء التفرقة، وضيق المضمار»[٩].

ولئن ضمن ابن الخطيب القسم الثاني من كتابه الأغراض الشعرية نفسها التي وردت في قسمه الأول، فإنّه بقبوله لهذا التبويب إنما يعتمد النظرة الشموليّة العامّة التي تتغيّى الوحدة المشتركة التي تتآلف فيها النصوص وتخدم غرضًا عامًّا. فغرض المدح مثلاً، تتنازعه صفة العموم والخصوص، فالعموم من حيث إنّه مدحٌ يتعلّق بموضوع الإنسان ككل، والخصوص من حيث إنّه مدحٌ قد يكون للافتخار بالإنسان أو رثائه، وبهذا يكون ابن الخطيب

قد اختصر أبوابًا وضمّنها بابًا واحدًا هو باب المدح[١٠].

أمّا الأشعار التي اختارها ابن الخطيب، فهي أبياتٌ ومقطوعات قصيرة لا تتجاوز البيتين أو الثلاثة، معزوّة إلى أصحابها أحيانًا، وغير معزوّة أحيانًا أخرى. وقد أكثر المؤلف من الاعتماد على شعره؛ إذ ضمن كتابه حوالي ثمانٍ وثلاثين مقطوعة من توقيعه، وهي نسبة عالية إذا ما قُورنت بعدد المقطعات التي استشهد بها لغيره[١١]. ونحن لا نستغرب هذا الأمر من ابن الخطيب؛ لأنّه مؤلّف الكتاب أولاً، ولأنّه من فحول الشعراء الذين أنجبهم القرن الثامن للهجرة بالأندلس ثانيًا.

ثانيًا - مفهوم الشعر عند لسان الدين بن الخطيب:

لقد حاول ابن الخطيب أن يعطي في فاتحة كتابه تعريفًا للعملية الشعريّة، وبالرجوع إلى ما ورد في هذه المقدمة يتبيّن أنّ الكاتب يعطي تعريفين للشعر، أحدهما يتميّز بصفة العموم، بينما الثاني منهما خاصّ يحصره في الوزن والقافية.

١ - المفهوم العام للتجربة الشعرية:

إنّ الشعر بمفهومه العام عند ابن الخطيب ليس في أمّةٍ من الأمم بمحصور، ولا على صنفٍ من البشر بمقصور، وهو فيما يوجد للأوائل ويُلقى، أعمّ من أن يشمله الوزن المقفّى، أو يختصّ به عروضٌ يكمل وزنه فيه ويوفى[١٢]. وهو في قوله: إنّ الشعر بالمعنى المطلق ظاهرةٌ إنسانية لا يمكن أن تحصر ضمن شكل محدد يلتقي نقّاد سابقين، وبخاصّةٍ فريق النقّاد المتفلسفين، فالشعر بهذا المعنى لا يوضع في إسار وزنٍ معيّن، أو قافية مرسومة؛ لأنه أوسع حدودًا من ذلك. وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن يكون الشعر وقفًا على أمّة، أو على صنفٍ من البشر دون غيره[١٣].

ويسلّط ابن الخطيب، بحرص المعلم، مزيدًا من الضوء على مفهوم الشعر بمعناه الواسع، حتى لا يلتبس الأمر على المتلقّي، يقول: «فمن الشعر عندهم الصور الممثلة، واللعب المخيلة، وما تأسّس على المحاكاة، والتخييل مبناه، ككتاب كليلة ودمنة وما في معناه»[١٤].

لكن ما الذي يعنيه ابن الخطيب بالصور الممثّلة، واللعب المخيّلة؟ يرى إحسان عبّاس أنّ الصور إن كانت تعني للكاتب التماثيل والدمى، فالشعر في نظره هو جماع الفنون، وإن كانت تلك الصور واللعب تعني ضروب النشاط المسرحي في عصره، وكان أقوى ما يمثلها خيال الظلّ أو لعبة اليهودي، حسب تعبير الأندلسيين، فالشعر يتناول كلّ تصويرٍ تعبيريّ قائم على المحاكاة والتخييل[١٥].

إنّ أهم خاصيّة يتميّز بها الشعر، حسب هذا المفهوم، تتمثّل في قيامه على عنصرين رئيسين هما المحاكاة والتخييل، وبإلحاحه على هذين العنصرين يترصّد ابن الخطيب خُطى الفلاسفة والنُّقّاد الذين عنوا بترجمة كتاب (فنّ الشعر) لأرسطو وشرحه، فابن سينا مثلاً يرى أنّ «الشعر هو كلام مخيّل.. والمخيّل هو الكلام الذي تذعن له النفس، فتنبسط عن أمور، وتنقبض عن أمور، من غير رويةٍ وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالاً نفسانيًّا، سواء كان المقول مصدّقًا به، أو غير مصدّق»[١٦]، أي إنّ الاستجابة التي يحدثها الشعر في المتلقّي إنّما هي استجابة تتم على مستوى اللاوعي الخالص دون أن يتدخل العقل فيها، ومن هنا نفهم لماذا يوصف الانفعال الناتج عن التخييل الشعري بأنّه انفعالٌ نفسانيّ من غير رويّةٍ وفكر واختيار[١٧]. وبهذا يعدّ

التخييل قوام الشعر وجوهره، وهو القادر على تحريك المتلقّي ودفعه إلى التفاعل مع الشّاعر، ولهذا أيضًا، رأى أكثر من واحد[١٨] أنّ صناعة الشعر تقوم على تخييل الأشياء التي يُعبَّر عنها بالأقاويل، وبإقامة صورها في الذهن بحسن المحاكاة. وبهذا تنتفي الحواجز بين حدّي الصدق والكذب في الشعر في علاقتهما بعملية التخيّل، فقد تكون «مقدماته صادقة، وتكون كاذبة، وليس يعدّ شعرًا من حيث هو صدق، ولا من حيث هو كذب، بل من حيث هو كلام مخيل»[١٩].

ولقد حضر هذان المصطلحان بقوة في تعريف حازم القرطاجني (ت ٦٨٤هـ) للشعر الذي لا يختلف في نظره عن البرهان والجدل والخطابية، إلاّ بما فيه من التخييل والمحاكاة[٢٠]، التي يعدّها فعلاً تخييليًّا يجسّد وقع العالم على مخيلة المبدع، ومن هنا يظهر التخييل بصفته السبيل الذي تتحقّق به المحاكاة في الشعر، فلا تصبح المحاكاة الشعرية نقلاً متميّزًا للعالم فحسب، بل تصبح تشكيلاً لمعطياته في المخيّلة[٢١]. فالتخييل عند حازم يعدّ من هذه الزاوية فعالية تأثيرية ذات بعدٍ فنيّ، قبل أن يكون فلسفيًّا. إنّه فعالية تدفع بالمتلقّي إلى جمع عناصر التصوّر المتخيّل، الذي يكون فلسفيًّا. إنّه فعالية تدفع بالمتلقّي إلى جمع عناصر التصوّر المتخيّل، الذي يكون الشاعر قد تخيّله وأبدعه. وبعد جمع هذه العناصر، تتألف منها صورة جديدة تفضي إليها عمليّة التخييل، التي يقوم بها المتلقّي في أثناء تفاعله مع الخطاب الشعري[٢٢].

على أنّ ابن الخطيب لا يلتقي مع حازم القرطاجني في الاتّكاء على مصطلحي التخييل والمحاكاة، وفي تعريف العملية الشعرية فحسب، بل يلتقي معه كذلك في التمثيل للشعر بمفهومه العام بكتاب كليلة ودمنة وما شابهه، يقول حازم عن طبيعة الشعر اليوناني: «ومدار جلّ أشعارهم على خرافاتٍ كانوا يصوغونها، ويفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقع في الوجود، ويجعلون أحاديثها أمثالاً وأمثلة لما وقع في الوجود، وكانت لهم أيضًا أمثال في أشياء موجودة من أمثال كليلة ودمنة وممّا ذكره النابغة من حديث الحية وصاحبها»[٢٣]. ولا شكّ أنّ كلام حازم هذا توضيحٌ لما أشار إليه أبو علي ابن سينا في تلخيصه (كتاب الشعر) لأرسطو حين ميّز بين المحاكاة التخييليّة، وهي المحاكاة الشعرية، وبين المحاكاة التي تكون بالأمثال والقصص، وهي ليست من الشعر في شيء، كما يميّز بين الشعر القائم على التخييل، وإن كان ابن سينا يذم هذا النوع من الخيال الشعري؛ لما فيه من نقص الوزن الذي يؤدي إلى نقص التخييل[٢٤].

وإذا كان ابن الخطيب لا يجعل من الوزن ركنًا أساسيًّا من أركان الشعر بمفهومه العام، عكس حازم الذي جعله من مقوّمات العمليّة الشعرية، فإنّ هذا لا يحجب تأثّر ابن الخطيب بالحركة النقدية السابقة عليه، ممثّلة في رجالها الكبار: السجلماسي (ق٨) في منزعه، الذي اعتمد في تعريفه للعملية الشعرية على المحاكاة والتخييل، الذي عدّه «موضوع الصناعة الشعرية»[٢٥]، وابن البنّاء العددي المراكشي (ت ٧٢١هـ) الذي رأى أنّ «الشعر هو الخطاب بأقوالٍ كاذبة مخيلة على سبيل المحاكاة، يحصل عنها استفزاز بالتوهّمات»[٢٦].

ومن هنا يمكن عدّ تعريف ابن الخطيب للشعر بمفهومه العام بمنزلة خلاصة لكلّ ما وصلت إليه

الدراسات النقدية، وبخاصةٍ تلك المتأثّرة بالنزعة الأرسطية، إلى حدود القرن الهجري الثامن.

٢ - المفهوم الخاص للعملية الشعرية:

إنّ الشعر بمفهومه الخاصّ عند ابن الخطيب هو الشعر العربي بالتحديد، الذي يتلخّص في كونه «الكلام الذي يحصره الوزن والقافية، ويقوم الروي بجناحه مقام الخافية، ويختصّ به من الأعاريض المتعارفة عروض، ويقوم به نظامٌ مفروض، وعددها حسبما سمع واشتهر خمسة عشر»[٢٧].

إنّ هذه العناصر الشكلية التي يجعلها ابن الخطيب معيارًا لتحديد الشعر بمفهومه الخاص هي نفسها التي وردت عند غيره من النقّاد، الذين مثلوا مرحلة الاصطلاح من منظور الشكل، (الوزن والقافية)[٢٨]. ففي المرحلة الأولى لمح النقّاد القالب العام الذي يسكنه الشعر، ويعدّ هيكلاً له لا يفارقه، وقد نضجت هذه المرحلة بقدامة بن جعفر[٢٩] الذي رأى أنّ الشعر «قولٌ موزونٌ مقفّى دالّ على معنى، فقولنا (قول) دالّ على أصل الكلام الذي يعدُّ بمنزلة الجنس للشعر، وقولنا (موزون): يفصله ممّا ليس بموزون، إذا كان من القول موزون وغير موزون، وقولنا: (مقفّى)، فصلٌ بين ما له من الكلام الموزون قواف، وبين ما لا قوافي له ولا مقاطع، وقولنا (يدلُّ على معنى) يفصل ما جرى من القول على قافية ووزن، مع دلالة، ممّا جرى على ذلك من غير دلالة على معنى»[٣٠].

ولقد أخذ بهذا التحديد لمفهوم الشعر طائفة من النقّاد، ولا سيّما أصحاب اللغة منهم، فابن منظور، مثلاً، لا يخرج عن إطار الوزن والقافية، في تحديده لمفهوم الشعر حيث يرى أنّ «الشعر منظومٌ على القول، غلب عليه لشرفه بالوزن والقافية»[٣١]. وقد التقى في درب البحث عن علم الشعر كلٌّ من قدامة بن جعفر، ومحمد بن طباطبا العلوي (ت ٣٢٢)، غير أنّ قدامة صاغه صياغةً منطقية، بينما صاغه ابن طباطبا صياغة نقدية، لا تختلف من حيث مضمون الصياغة الأولى إلاّ باستعمال كلمة (الذوق) التي تجد مكانها في التعريف الذي أعطاه للشعر، يقول: «الشعر - أسعدك الله - كلامٌ منظوم، بائن عن المنثور الذي يستعمله الناس في مخاطباتهم بما اختصّ به من النظم، الذي إن عدل عن جهته مجّته الأسماع، وفسد عن الذوق، ونظمه معلومٌ محدود، فمن صحَّ طبعه وذوقه لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التي هي ميزانه، ومن اضطرب عليه الذوق، لم يستغنِ عن تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض والحذق به، حتى تعدّ معرفته المستفادة كالطبع الذي لا تكلّف معه»[٣٢].

إنّ أهم ما في هذا التعريف أنّه يحدّد الشعر على أساس الانتظام الخارجي للكلمات. صحيحٌ أنه تعريفٌ لا يشير صراحةً إلى القافية، إلاّ أنّها منتظمة فيه، والتعريف، إضافةً إلى ذلك، لا يهتم بعنصر التخييل في الشعر، وإنّما يهتم بالشعر في ذاته، بصفته بنية لغوية منتظمة على أساسٍ من الطبع والذوق[٣٣]. وأضاف ابن رشيق القيرواني إلى العناصر السابقة في تعريف الشعر عنصر القصد أو النية، وذلك بباعثٍ ديني، القصد منه إخراج ما ورد في القرآن والحديث من نطاق الشعر، يقول: «الشعر يقوم بعد النية من أشياء أربعة هي: اللفظ، والوزن، والمعنى، والقافية، فهذا هو حدُّ الشعر؛ لأنّ من الكلام موزونًا ومقفّى وليس بشعر لعدم القصد أو النية، كأشياء اتّزنت من القرآن، ومن كلام النبي ﷺ، وغير ذلك ممّا لم يطلق عليه أنّه شعر»[٣٤].

وإذا انتقلنا إلى القرن الثامن للهجرة وجدنا ابن

خلدون، معاصر ابن الخطيب، يرفض تحديد العروضيين للماهية الشعرية، على أساس أنّهم يركّزون على العنصر الإيقاعي فقط، في حين يتم إهمال الأسلوب التصويري كمكوّن من مكوّنات العملية الشعرية، يقول: «وقول العروضيين في حدّه أنّه الكلام الموزون المقفّى، ليس بحد لهذا الشعر الذي نحن بصدده، ولا رسم له، وصناعتهم إنّما تنظر في الشعر على أساس ما فيه من الإعراب والبلاغة والوزن والقوالب الخاصّة، فلا جرم أنَّ حدّهم ذلك لا يصلح له عندنا، فلا بُدَّ من تعريفٍ يعطينا حقيقته من هذه الحيثية فنقول: الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف، المفصّل بأجزاء متفقة في الوزن والروي، مستقل كلُّ جزءٍ منها في غرضه ومقصده عمّا قبله وبعده، الجاري على أساليب العرب المخصوصة به، فقولنا الكلام البليغ جنس، وقولنا المبني على الاستعارة والأوصاف فصل عمّا يخلو من هذه، فإنّه في الغالب ليس بشعر، وقولنا المفصّل بأجزاء متفقة الوزن والروي فصلٌ له عن الكلام المنثور الذي ليس بشعر عند الكلّ، وقولنا مستقل كلُّ جزءٍ منها في غرضه ومقصده عمّا قبله وبعده، بيانٌ للحقيقة؛ لأنَّ الشعر لا تكون أبياته إلا كذلك، ولم يفصل به شيء، وقولنا الجاري على الأساليب المخصوصة به فصلٌ له عمّا لم يجرِ منه على أساليب العرب المعروفة، فإنّه حينئذٍ لا يكون شعرًا، إنّما هو كلامٌ منظوم؛ لأنَّ الشعر له أساليب تخصّه لا تكون للمنثور»[٣٥].

لقد تعمّدنا إيراد هذا النصّ على طوله النسبيّ؛ لأنّه يكشف عن مفهوم الشعر الحقيقي الذي يتجاوز الحدود الشكلية والخارجية، بوساطة الأسلوب الذي راهن عليه ابن خلدون؛ لأنّه المعيار الوحيد للتمييز بين النظم المعول على الوزن والقافية وبين الشعر الحقّ.

إلاّ أنَّ ابن الخطيب، لا يقف عند الحدود الشكلية في تعريفه للماهية الشعرية، بل إنّه يتجاوزها معتمدًا في ذلك على البيان والتجويد الفني، ومتكئًا على المحاكاة والتخييل، وذلك للتمييز بين الشعر الحقّ العالي الجودة، وبين ما دونه مرتبة مما اكتفى بالوزن والقافية وغيرهما من العناصر الشكلية المعروفة فقط، وهكذا يرى ابن الخطيب أنَّ «ما جنح منه (الشعر) إلى الخيال والتشبيه، وحلَّ من الاستعارة بالمحل النبيه، لم ينمّ عنه عرق أبيه، وأعرق في باب الشعر أتمّ الإعراق، وكان شعرًا على الإطلاق، وما قعد عن درجته، ولم يعرج على منعرجه، فهو شعرٌ عند العرب، تستحسنه وترتضيه، ويوجبه لسانها ويقتضيه»[٣٦]. وهذا هو المفهوم الحقيقي الذي يعطيه ابن الخطيب للشعر بمفهومه الخاصّ، غير أنّه يوجد شعر مستحسن مرضي، قعد عن التشبّث بالاستعارة والتخييل، إنّما عدّته العرب شعرًا لخصائص أخرى تميّزه، ولا يجوز أن ننزع عنه اسم الشعر – وإن وقع في المنزلة الثانية. وتمييزًا لهذين النوعين، أحدهما عن الآخر، يسمّي ابن الخطيب النوع الأول باسم «السحر»، ويسمّي النوع الثاني باسم «الشعر»[٣٧]. فما العلاقة بين السحر والشعر؟ وكيف يمكن التمييز بينهما؟ وقبل هذا ما المفهوم الذي يعطيه ابن الخطيب لكلٍّ منهما؟

٣ – نمط السحر

جاء في لسان العرب: السحر: الأخذة التي تأخذ العين حين يظن أنَّ الأمر يرى وليس الأصل على ما يرى[٣٨]. ولقد عقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً عن علوم السحر والطلسمات، رأى فيه أنَّ السحر يؤثّر بالهمة فقط من غير آلة ولا معين[٣٩]. ولا شكّ أنّ اختيار لفظة السحر من طرف ابن الخطيب بعد عودة إلى أصول بدائية في تصوير أثر الكلمة التي تستطيع

أن تُحدث تأثيرًا بالغًا أو تغييرًا للواقع، ثمَّ ارتبط ذلك مع الزمن بالتعبير عن الإعجاب الغامر الذي لا يجد له المتلقّي إزاء نصٍّ من النصوص تفسيرًا، وعن الحيرة التي تتملّك ذلك المتلقّي وهو يحسُّ بنشوة طاغية أثارها ذلك الإعجاب، وفي مرحلة فنيّة متأخّرة تقترب لفظة السحر من الكشف عن الرفيع أو المعجز في الأدب والفنون[٤٠].

إنَّ العلاقة بين السحر والبيان علاقةٌ قديمة، وقد انتبه إليها أكثر من واحد، فقد أثر عن النبيِّ ﷺ أنّه قال: (إنَّ من البيان لسحرًا، وإنَّ من الشعر كلمًا)، وقيل (لحكمة)، فقرن البيان بالسحر، فصاحةً منه ﷺ وجعل من الشعر حكمًا؛ لأنَّ السحر يخيل للإنسان ما لم يكن للطافته وحيلة صاحبه، وكذلك البيان يتصوّر فيه الحقّ بصورة الباطل، والباطل بصورة الحقّ؛ لرقّة معناه، ولطف موقعه، وأبلغ البيانين عند العلماء الشعر بلا مدافعة، وقال رؤبة:

لـقـد خـشـيـتُ أن تـكـونَ سَـاحِـرًا
راويـــةً مـــرًّا، ومـــرًّا شَـــاعِـــرا

فقرن الشعر بالسحر أيضًا لتلك العلّة[٤١].

ولعلّ هذه العلاقة هي التي سوّغت لابن الخطيب الجمع بين الجيّد من الشعر وبين السحر، يقول ابن الخطيب: «لمّا كان السحر قوّةً ظهرت للنفوس أفعالها واختلفت بحسب الوارد أصولها، فتُرائي لها في صورتها الحقيقية خيالها وتجدي في هيئة الواجب هيئتها، ويسهل بعد الاستصعاب خيبتها، ويحملها (...) على الشيء وضده، حتى تفطن لهذا المعنى من يُعنى من سرِّ الكلام بما يعنى، فقال:

في مَـنـطـقِ الـقَـوْلِ تَـزيـينٌ لِـقَـائِـلِـهِ
والحقُّ قَـدْ يَـعـتـرِيـه سُـوءُ تَـعـبِـيرِ
تـقـولُ هـذا مُـجـاجُ الـنَّـحـلِ تَـمـدَحُـهُ
وإنْ ذَمَـمْـتَ فَـقُـلْ قَـيءُ الـزَّنَـابِـيرِ
مَـــدحٌ وذَمٌّ، وعينُ الشّـــيءِ واحـــدة
إنَّ سحرَ البيانِ يُري الظَّلْماءَ كالنُّورِ[٤٢]

وهذا النمط من السحر إذا عضد بما يناسبه، وتفضي إليه مذاهبه، وقرنت به الألحان على اختلاف حالاتها، وما تقتضيه قوى استحالاتها، عظم الأثر، وظهرت العبر، فشجع وأقدم، وسهر وقوّم، وحبّب السخاء إلى النفوس، وشهّى وأضحك حتى ألهى وأحزن وأبكى، وكثيرٌ من ذلك يُحكى، وهذه قوةٌ سحرية، ومعانٍ بالإضافة إلى السحر حريّة[٤٣].

ولم تكن هذه هي الإشارة الوحيدة التي يربط فيها ابن الخطيب السحر بالألحان، فقد قال في روضة التعريف: «واستكثرت من الشعر لكونه من الشجرة بمنزلة النسيم الذي يحرّك عذبات أفنانها، ويودي إلى الأنوف روائح بستانها، وهو المزمار الذي ينفخ الشوق في براعته، والعزيمة التي تُنطق مجنون الوجد من ساعته، وهو رسول الاستلطاف، ومنزل الألطاف، اشتمل على الوزن المطرب، والجمال المعجب المغرب، وكان للألحان مركبًا، ولانفعال النفوس سببًا[٤٤].

ويرى إحسان عباس أنَّ ابن الخطيب يصدر في هذا عن طبيعة عصره، ويعبّر عمّا ساد في بيئته، من ارتباط الشعر بالغناء والألحان خاصّة، ولا سيّما التغنّي بالموشّحات[٤٥]، حتى إنَّ ابن خلدون تحدّث في مقدمته عن الغناء وارتباطه بالشعر قائلاً: «هذه الصناعة (الغناء) هي تلحين الأشعار الموزونة بتقطيع الأصوات على نسبٍ منتظمة معروفة»[٤٦]. ولكنّ علاقة الشعر بالألحان قديمة تبتدئ ببدايتهما معًا، وقد تنبّه إليها أكثر من واحد من القدماء، فقد حكى

ابن رشيق قائلاً: «زعم صاحب الألحان أنَّ ألذَّ الملاذ كلّها اللحن، ونحن نعلم أنَّ الأوزانَ قواعد الألحان، والأشعار معايير الأوتار لا محالة»(٤٧).

وبما أنَّ ابن الخطيب يقرّر منذ البداية أن ليس كلُّ شعرٍ سحرًا، كيف إذًا يتحقّق نمط السحر؟ وكيف يتأتّى لمتلقّي الخطاب الشعري أن يميّز بين نمطي السحر والشعر؟

هناك وسائل فنية لا بدّ من توافرها لكي يرقى القول الشعري إلى نمط السحر، هذه الوسائل التي حصرها ابن الخطيب في التخييل والمحاكاة، ثمّ التشبيه والاستعارة، إضافةً إلى بعض الأدوات البلاغية الأخرى التي تحضر بقوّة في خطاب لسان الدين بن الخطيب النقدي، لعلّ في مقدمتها التورية التي عدّها عمدة في باب السحر لما تحرك من قوة التعجّب، مستشهدًا في هذا بأبياتٍ لعليّ بن المظفر الوداعي يقول فيها(٤٨):

مَنْ زَارَ رَبْعَكَ لم تَبْرحْ جَوارِحُه
تَروي لَطائِفَ ما أُوليتَ مِنْ مِنَنِ
فالعينُ عن قُرّةٍ، والكفُّ عنْ صِلَةٍ
والقلبُ عن جابرٍ، والأذنُ عن حَسَنِ

وقول ابن جلبة العكوك(٤٩):

إنَّمَا الدُّنيَا أَبو دُلَفٍ
بينَ مَبْدَاهُ ومُحْتَضَرِه
فَإذا ولّى أبو دُلَفٍ
ولّتِ الدُّنيَا مَعَه

ومن هنا تظهر الأهمية التي يوليها ابن الخطيب للتورية كمكوّن من مكوّنات نمط السحر، إضافةً إلى مكوّناتٍ أخرى كالتخييل والمحاكاة، وهي العناصر التي عوّل عليها الكاتب للتأثير في المتلقّي وتوليد الانفعال لديه، كما يعتمد ابن الخطيب اعتمادًا كليًّا على ذوق المتلقّي وحسّه، نظرًا للفروق الدقيقة بين نمطي السحر والشعر، على أنَّ مؤشّر نمط السحر الشعري يبقى متوقّفًا على مدى حالة التعجّب التي يخلقها في نفس المتلقّي، وهو المؤشّر نفسه الذي اعتمده حازم في منهاجه، ويقول: «الشعر كلامٌ موزونٌ مقفًى من شأنه أن يُحبّب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها، ويكره إليها ما قصد تكريهه؛ لتحمل بذلك طلبه أو الهرب منه، بما يتضمّن من حسن تخييل له، ومحاكاةٍ مستقلّة بنفسها، أو مقصورةٍ بحسن هيئة تأليف الكلام، أو قوّة شهرته، أو بمجموع ذلك، وكلُّ ذلك يتأكّد بما يقترن به من إغراب، فإنَّ الاستغراب والتعجّب حركة للنفس إذا اقترنت بحركتها الخياليّة قوي انفعالها وتأثّرها»(٥٠).

إنَّ وظيفة الشعر، إذًا، تتحدّد في تأثيره وفاعليته في المتلقّي، ونرجّح أنَّ كلاً من حازم القرطاجني، ولسان الدين بن الخطيب، ومن أتى بعدهما، إنما ينظرون إلى رأي ابن سينا الذي ذكر فيه أنَّ العرب تقول الشعر لوجهين: الأول، ليؤثّر في النفس أمرًا من الأمور... والثاني، للعجب فقط، فكانت تشبّه كلَّ شيءٍ لتعجب بحسن التشبيه(٥١).

ومنهجيًّا، نمط السحر قابل لأن يتحقّق في كلّ الأغراض الشعرية ما عدا المديح النبوي، فقد رأى ابن الخطيب استحالة وجود نمط السحر في هذا الغرض؛ لأنَّ نمط السحر أصله الإيغال والمحاكاة والتمجّن، ووقار جنابه ﷺ يبهر النفس ويمنع من استرسالها في ذلك، ولا شكَّ أنَّ هذا الرأي، الذي يعبّر عنه ابن الخطيب، وليد تجربةٍ شعرية بالأساس، فقد اشتُهر لسان الدين بمدائحه النبوية التي عبّر من خلالها أكثر من مرّة عن عجزه وتقصيره، يقول(٥٢):

مفهوم الشعر عند لسان الدين بن الخطيب

مَدَحَتْكَ آياتُ الكتابِ فَمَا عَسَى
يَثْنِي على علياكَ نظمُ مَدِيحي
وإذا كتابُ الله أثنى مُفْصِحًا
كانَ القصورُ قصورَ كلِّ فَصِيحِ

وهذه التفاتة طيّبة من ابن الخطيب، وتقويمٌ بالغ الخطورة في باب الأمداح النبوية، وتنظيرٌ ذكيّ ينمُّ عن نظرٍ ثاقب، واطّلاعٍ بعلم الشعر، كما يفسّر لنا موقفه هذا عزوف كثيرٍ من الفحول عن مدح النبيّ وانشغالهم بمدح غيره(٥٣).

٤ - نمط الشعر

وكلُّ ما قعد عن نمط السحر، ولم يرقَ إلى درجته، هو نمط الشعر في الترتيب الشعري لابن الخطيب، وإن كانت العرب تستحسنه وترتضيه، ويوجبه لسانها ويقتضيه، فإنّه متفاوتُ الدرجات من حيث الجودة الفنية، ولئن كان أسمى خطاب شعري وأروعه ينحصر في نمط السحر، ولا يخرج عن نطاقه، «فإنّ ما قصّر عن هذه الغاية القاصية، والمزية المتعصية على المدارك المتعاصية سُميَ شعرًا، تختلف أحواله عند الاعتبار، ويتميّز شبهه عن النظار، وينقسم إلى أقسام: منها ما يلفظ عندما به يلفظ، فلا يروى ولا يحفظ، ومنها ما يعبث به ويسخر، فلا يقتنى ولا يدّخر، ومنها ما يستخفّ ويستثقل، فلا يروى ولا ينقل. ومنها ما اشتمل على لفظٍ فصيح، ورصف صحيح، وقافية وثيقة، وإشارة من العبارة أنيقة، واشتمل على الحكم والأمثال، ومعظم الشعر على هذا المثال(٥٤).

هذه إذًا المستويات التي يتأرجح بينها نمط الشعر، وهي مستويات متباينة، ففيها الذي يسمو حتى يقارب نمط السحر، وفيها الذي لا يربطه من علائق بالشعر، من حيث هو إبداع، سوى علائق شكلية واهية تتجلّى أساسًا في الوزن والقافية.

والملاحظ أنّ ابن الخطيب لا يزوّد القارىء بأدواتٍ منهجيّة تساعده على التمييز بين مستويات الشعر، وإنّما يعتمد على ذوقه كليّة، عادًّا في ذلك عملية التلقّي بمنزلة إلهام وإبداع، مثلها في ذلك مثل عملية الإنتاج والخلق الشعريين.

ولقد ربط كثيرٌ من الدارسين بين كتاب (السحر والشعر) لابن الخطيب، وبين كتاب (عنوان المرقصات والمطربات) لابن سعيد، ورأوا أنّ الأول كان يسير على خطى سابقه، حيث إنّه اعتمد الترتيب نفسه والتبويب والرؤية، فالمرقص عند ابن سعيد «ما كان مخترعًا أو مولدًا يكاد يلحق بطبقة الاختراع، لما يوجد فيه من السحر الذي يمكّن أزمة القلوب من يديه»(٥٥). إنّ الشعر المرقص حسب هذا التعريف، هو الذي يستطيع أن يلبّي رعشة الانتشاء لدى المتلقّي، ولن يستطيع القيام بهذه المهمة سوى المخترع من الشعر، أو القريب من درجة الاختراع، والمحادي لحدودها.

أمّا المستوى الثاني من الشعر عند ابن سعيد فهو المطرب، وهو «ما نقص فيه الغوص عن درجة الاختراع، إلاّ أنّ فيه مسحةً من الإبداع»(٥٦). ويأتي بعد المطرب مباشرةً في السلّم الشعري لابن سعيد، المقبول، وهو: «ما كان عليه طلاوة ممّا لا يكون فيه غوصٌ على التشبيه والتمثيل وما أشبه ذلك، وأمّا المسموع فهو ممّا عليه أكثر الشعراء ممّا به القافية والوزن، دون أن يمجّه الطبع، ويستقله الأدب، أمّا المتروك، فهو ما كان كلاًّ على الطبع والسمع»(٥٧).

ولقد أورد ابن الخطيب بعض النماذج الشعرية التي اعتمدها ابن سعيد أيضًا، لكنّ ذلك لا يعني أنّه كان يأخذ عن سابقه، وإنّما يرجع الأمر إلى موروث لسان الدين الثقافي، وإلى اطّلاعه الواسع على الأعمال النقدية السابقة عليه، سواءً كانت لابن سعيد، أم كانت لغيره.

ثالثًا - السحر والشعر بين النظرية والتطبيق:

قلنا في أثناء تقديمنا لكتاب السحر والشعر إنّه مختارات شعرية قدّم لها ابن الخطيب بمقدمة يبرز فيها دواعي تأليفه، ويضع أمامنا مفهومه للشعر الذي قسّمه إلى قسمين متباينين، قسم عالي الجودة، أطلق عليه صفة السحر، وقسم دونه في نمط الإجادة سمّاه شعرًا، وتحت هذا المصطلح أدرج ابن الخطيب مستوياتٍ متعدّدة ومتباينة، لكن هل استطاع ابن الخطيب أن يوفق بين النظرية والتطبيق؟ وهل توفّق هو نفسه في التمييز بين نمطي السحر والشعر؟

لقد اصطدم ابن الخطيب في اختياراته الشعرية بغرضٍ لا يقبل تقسيماته السابقة؛ إذ يبعد أن يوجد قسم السحر في مدحه ﷺ؛ لأنّ من جاوز قدره من الشعراء ورام ذلك وجد جناح الخيال منه أعجز من أن يحلّق في سماء الحقيقة، ومن هنا يمكن القول: إنّ وعاء ابن الخطيب لا يشمل كلّ الأغراض والموضوعات التي خاض فيها الشعر العربي، كما عمّ الاضطراب والغموض واللبس مقاييس ابن الخطيب النقدية؛ إذ عجز المؤلف نفسه عن التمييز بين ما تقاسمه السحر والشعر من أشعار، فعند حديثه عن الفخر مثلاً، يقول: «ونمط هذا الباب يتنازع الكثير منه أسلوب السحر والشعر، فليكن الخيار في نسبته إلى الناظر فيه بحول الله تعالى»[٥٨]. فابن الخطيب إذًا يعوّل على المتلقّي في تطبيق نظريته الشعرية، ويراهن على ذوقه للتمييز بين مستويي السحر والشعر، ولقد أورد المؤلف كلّ النماذج التي ساقها في باب الفخر دون أن يصنفها إلى سحر أو شعر، بل إنّ ابن الخطيب يراجع نفسه أحيانًا، ولا يستطيع الثبات على رأيٍ محدّد، ففي باب الرثاء يقول في أبياتٍ لابن الرومي: «ومن نمط السحر، بل من نمط الشعر، قول ابن الرومي:

سَـلامٌ وَرَيْحـانٌ وروحٌ ورحْـمَـةٌ

عليكَ وممدُودٌ من الظلِّ سَجْسَجُ[٥٩]

ولقد كان ابن الخطيب صريحًا مع قارئه، فهو يعترف بتقصيره في الاختيار، وعدم المناسبة في الجوار، وخلط أبيات السحر بأبيات الشعر مرجعًا سبب ذلك إلى خفاء التفرقة وضيق المضمار.

تركيب وتجميع:

يمكن عدّ كتاب (السحر والشعر) لابن الخطيب حلقة مهمّة في النظرية الشعرية القائمة على التصوّر الفنّي، المعتمدة على الذوق في إدراك سرّ الجمال في الشعر لما يحدثه من تأثيرٍ في المتلقّي، وتلك وظيفته، وهي وظيفة التغيير[٦٠]. ولا شكّ أنّ النظرة الخطيبية للعملية الشعرية صادرة عن إيمانٍ عميق بجدوى الشعر ووظيفته، هذا الإيمان الذي لم يكن ليترسّخ إلاّ عن طريق فهم هذا الشعر أولاً، وتذوّقه ثانيًا، وممارسته في مرحلةٍ ثالثة، وهي كلّها شروطٌ توافرت لابن الخطيب الناقد والأديب والشاعر.

وإذا كان كتاب السحر والشعر لا يرقى إلى مصافّ الأعمال النقدية الكبرى، فإنّ قيمته تتجلّى في كونه مختاراتٍ شعرية تمثّل ذوق ابن الخطيب أولاً، وذوق المرحلة ثانيًا، هذا الذوق الذي ساهمت المدارس والتيارات النقدية المتنوعة في تربيته وتكوينه وترسيخه، وبهذا يكون الكتاب برؤيته للشعر، وباختياراته الشعرية، صدىً صادقًا، وانعكاسًا مباشرًا للحياة الثقافية والفكرية خلال القرن الثامن للهجرة بالأندلس. ●

مفهوم الشعر عند لسان الدين بن الخطيب

الحواشي

١ - تاريخ الفكر الأندلسي: ١٣٧.

٢ - ابن الخطيب من خلال كتبه: ٢/٦٦.

٣ - السحر والشعر، ابن الخطيب، وللإشارة فقد اعتمدنا في هذه المقالة على النسخة التي حقّقها الأستاذ محمد مفتاح، والمرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، المغرب.

٤ - وكان عبد الله وهو أكبرهم (يعود الضمير على أبناء لسان الدين) يميل إلى العزلة والتصوّف وينظم الشعر المتوسط... وكان مولده بغرناطة سنة ٧٤٣هـ «انظر: لسان الدين بن الخطيب، حياته وتراثه الفكري: ١٩٢.

٥ - السحر والشعر: ٣.

٦ - ابن الخطيب من خلال كتبه: ٢/٦٩.

٧ - مناهج النقد الأدبي في الأندلس بين النظرية والتطبيق: ٥١٨.

٨ - انظر الجدول الخاصّ بالأغراض الشعرية في الصفحة: ٣٨ - ٣٩ من مقدمة المحقّق لكتاب السحر والشعر.

٩ - السحر والشعر: ١٨٣.

١٠ - مفهوم الشعر عند ابن الخطيب وشيخه ابن ليون التجيبي، مجلة كلية الآداب - تطوان، السنة الثانية، العدد: ٢، ص: ٣٥٢ - ٣٥٣.

١١ - السحر والشعر: ٣٩ - ٤٠ من مقدمة المحقّق.

١٢ - المصدر نفسه: ٣ - ٤.

١٣ - لسان الدين بن الخطيب والنقد، مجلة العربي، ع: ٣٢٣: ١٠٣.

١٤ - السحر والشعر: ٥.

١٥ - لسان الدين بن الخطيب والنقد، مجلة العربي، ع: ٣٢٣/ ١٠٣.

١٦ - كتاب الشفاء، ابن سينا، ضمن كتاب: فن الشعر لأرسطو: ١٦١.

١٧ - الصورة الفنية: ٦٥.

١٨ - المصدر نفسه: ٨٠.

١٩ - المصدر نفسه.

٢٠ - منهاج البلغاء وسراج الأدباء: ٦٢ - ٦٣.

٢١ - مفهوم الشعر: ٣٠٩.

٢٢ - قضايا النقد الأدبي عند حازم القرطاجني: ٢٢٠.

٢٣ - منهاج البلغاء. ٥٢٦ - ٥٢٧.

٢٤ - مناهج النقد الأدبي في الأندلس: ٥٢٦ - ٥٢٧.

٢٥ - المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع: ٢١٨.

٢٦ - الروض المريع في صناعة البديع: ٢/٢٤.

٢٧ - السحر والشعر: ٤.

٢٨ - ينظر: مصطلح الشعر بين التراث والمعاصرة، مجلة كلية الآداب - فاس، ع٤، ص٤.

٢٩ - المصدر السابق نفسه.

٣٠ - نقد الشعر: ٦٤.

٣١ - لسان العرب، مادة: شعر.

٣٢ - عيار الشعر: ٩.

٣٣ - مفهوم الشعر: ٢٧ - ٣٨.

٣٤ - العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ١/ ١١٩ - ١٢٠.

٣٥ - مقدمة ابن خلدون: ٥٧٣.

٣٦ - السحر والشعر: ٥.

٣٧- السحر والشعر: ٥

٣٨ - لسان العرب: سحر.

٣٩ - مقدمة ابن خلدون: ٥٠١.

٤٠ - لسان الدين بن الخطيب والنقد، مجلة العربي، ع: ١٠٣/٣٢٣.

٤١ - العمدة: ١/٢٧.

٤٢ - المصدر نفسه: ٥.

٤٣ - المصدر نفسه: ٦.

٤٤ - روضة التعريف بالحب الشريف: ١٠٣.

٤٥ - لسان الدين بن الخطيب والنقد، مجلة العربي، ع: ١٠٣ - ١٠٤.

٤٦ - مقدمة ابن خلدون: ٤٢٣.

٤٧ - العمدة: ١/٢٦.

٤٨ - السحر والشعر: ٤١، وجاء في الهامش رقم (٦)، ورّى بقرة عن قرة بن أعين، وبصلة عن صلة بن أشيم، وبجابر عن جابر بن عبدالله، وبحسن عن الحسن البصري.

٤٩ - المصدر نفسه: ١٥.

٥٠ - منهاج البلغاء: ٧١.

٥١ - فن الشعر: ١٧٧.

٥٢ - ديوان الصيب والجهام والماضي والكهام: ٣٨٣.

٥٣ - مفهوم الشعر عند ابن الخطيب، مجلة كلية الآداب - تطوان، س٢، ع٢/٣٥٥.

٥٤ - السحر والشعر: ٦.

٥٥ - عنوان المرقصات والمطربات: ٧.

٥٦ - المصدر نفسه: ٨.

٥٧ - المصدر نفسه.

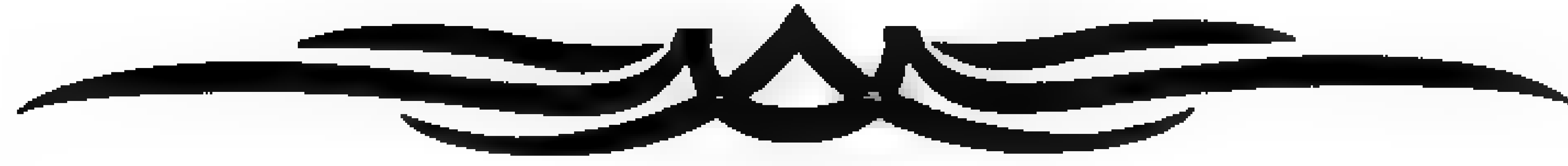
٥٨ - السحر والشعر: ٢٤٢.

٥٩ - المصدر نفسه: ١٨٣.

٦٠ - مناهج النقد الأدبي في الأندلس بين النظرية والتطبيق ٥٤٧.

المصادر و المراجع

- **ابن الخطيب من خلال كتبه**، لمحمد بن أبي بكر التطواني، دار الطباعة المغربية، ١٩٥٩م.
- **تاريخ الفكر الأندلسي**، لأنخل بالنثيا، ط١، القاهرة، ١٩٥٥م
- **ديوان الصيب والجهام والماضي والكهام**، للسان الدين ابن الخطيب، تح. محمد الشريف قاهر، ط١، الجزائر، ١٩٧٣م.
- **الروض المريع في صناعة البديع**، لابن البنّاء المرّاكشي، تح. رضوان بنشقرون، رسالة جامعية، كلية الآداب، الرباط.
- **روضة التعريف بالحب الشريف**، للسان الدين بن الخطيب، تح. محمد الكتّاني، ط١، دار الثقافة، الدار البيضاء - المغرب، ١٩٧٠م.
- **السحر والشعر**، للسان الدين بن الخطيب، تح. محمد مفتاح، مرقونة على الآلة الكاتبة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس - المغرب.
- **الصورة الفنية**، لجابر عصفور، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.
- **عنوان المرقصات والمطربات**، لابن سعيد المغربي، دار حمد ومحيو، بيروت، ١٩٧٣م.
- **عيار الشعر**، لمحمد بن أحمد بن طباطبا، تح. عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢م.
- **قضايا النقد الأدبي عند حازم القرطاجني**، لمحمد أديوان، رسالة جامعية، كلية الآداب، الرباط.
- **كتاب الشفاء**، لابن سينا، تح. د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب فن الشعر لأرسطو، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.
- **لسان الدين بن الخطيب**، حياته وتراثه الفكري، لمحمد عبدالله عنان، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٨م.
- **لسان الدين بن الخطيب والنقد**، للدكتور إحسان عباس، مجلة العربي، العدد ٣٢٣، ١٩٨٥م.
- **لسان العرب**، لابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت.
- **مفهوم الشعر**، لجابر عصفور، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٦٨م.
- **مفهوم الشعر عند ابن الخطيب وشيخه ابن ليون**، لسعيد بن الأحرش، مجلة كلية الآداب - تطوان، س٢، ع٢، ١٩٨٧م.
- **مقدمة ابن خلدون**، لعبد الرحمن بن خلدون، ط٤، دار القلم، بيروت.
- **مناهج النقد الأدبي في الأندلس**، بين النظرية والتطبيق، لعلي الغزيوي، رسالة جامعية، كلية الآداب، الرباط.
- **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع** للسجلماسي، القاسم، تح. علال الغازي، مكتبة المعارف، ١٩٨٠م.
- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، لحازم القرطاجني، تح. محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١م.
- **نقد الشعر**، لقدامة بن جعفر، تح. عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت.



منزلة تحليل الخطاب في فلسفة اللغة

الدكتور/ الزواوي بغورة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – قسم الفلسفة
جامعة منتوري – قسنطينة

فلسفة اللغة مبحثٌ فلسفيّ جديد، يهتمّ باللغة من منظورٍ فلسفي، ويعتمد على مناهج لغوية فلسفية أساسيّة ؛ كالتحليل المنطقي، والألسني، والتأويلي. يعني هذا أنّ مفهوم فلسفة اللغة يتكوّن من التطورات المختلفة التي عرفها الفكر الفلسفي المعاصر، والمتمثّل بشكلٍ خاصّ في التطورات الحاصلة في مجال المنطق الرمزي والتأويل، أو فلسفة التأويل والألسنية، أو علم اللغة الحديث. ويعدّ التحليل الخطابي جزءًا أساسيًّا من مجال البحث الفلسفي الجديد المسمّى بفلسفة اللغة. فماذا يُقصد بالخطاب والتحليل الخطابي؟ وما علاقاته بالاتجاهات الكبرى في فلسفة اللغة؟[1].

يثير مفهوم الخطاب في الألسنية، أو علم اللغة الحديث، الكثيرَ من اللبسِ، فهو يحتلّ مكانةً خارج الثنائيات المعروفة في الألسنية مثل اللغة والكلام، والدال والمدلول، والتزامن والتعاقب، والنظام والعملية، والكفاءة والقدرة، والبنية السطحية والبنية العميقة...إلخ، والألسنيون الأوائل، أمثال «دي سوسير F. De Saussure 1913 - 1857» و«هلمسلف L. Hjemslew 1965 - 1899» و«جاكبسون 1896 - R. Jakobson...» وغيرهم، لم يناقشوا موضوع الخطاب. وإنّما كان «بيسنس Buyssens» سنة ١٩٤٣ أوّل من طرح مسألة الخطاب في الدراسات الألسنية عندما دعا إلى ضرورة تأسيس ألسنيّة خطابية، التي أصبحت اليوم فرعًا أساسيًّا في التداولية «Pragmatique». ولكنّ النقلة الألسنية الكبيرة لمسائل الخطاب تمّت على يد «بنفنست 1902 - 1976 E. Benveniste» الذي تجاوز الإطار الشكلي للألسنية البنيوية، وذلك عندما طرح مسائل الوظيفة ودور الفاعل المتكلّم في العملية المنطوقية، وخلص إلى القول إنّ الكلمة تشكّل نقطة فصلٍ في نظامي اللغة: الشكليّ القائم على العلامة والوحدة، والنظام التواصلي أو الخطابي القائم بين الوحدة والخطاب، وإنهما يشكّلان معًا نظام الدلالة في اللغة.

وهنالك توجّه كامل في فرنسا في الوقت الحاضر يسمى بتحليل الخطاب، ويظهر في أشكال مختلفة، يمكن تصنيفها في أربع منظوماتٍ كبرى هي: المنظومة المنطوقية «Enonciatif»، والمنظومة الحجاجية «Argumentatif»، والمنظومة السردية «Narratif»، والمنظومة الخطابية «Rhéthorique»[٢].

ولقد ارتبطت الأعمال الأولى للبنيويين الفرنسيين بهذه الأشكال المختلفة من تحليل الخطاب، سواء ما تعلّق بأعمال «كلود ليفي ستروس C. Lévy - Strauss... - 1908» أو «رولان بارت R. Barthes 1915 - 1980» أو «جاك لكان J. Lacan 1980 - 1901»، أو «ميشيل فوكو Michell Foucaulht 1984 - 1926» في أعماله الفلسفية والتاريخية، التي سنحاول تحليلها في هذه الدراسة، قصد الإجابة عن تلك الأسئلة التي طرحناها في المقدمة(٣).

أولاً - ميشيل فوكو وتحليل الخطاب

من المعلوم أنّ الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو قد قدّم جملةً من الأعمال التاريخية والفلسفية، التي تنتمي إلى علم النفس والتحليل النفسي من خلال طرحه لمشكلة الجنون، وموضوعات تنتمي إلى الطب والطب التشريحي والعيادي من خلال تحليله لمشكلة المرض، ودراسات تنتمي إلى العلوم الإنسانية كالاقتصاد والبيولوجيا واللغة، وذلك من خلال طرحه لمشكلة الإنسان، وبتعبيرٍ آخر قدّم جملةً من الأعمال التي تنتمي إلى دائرة تاريخ العلوم بالمعنى الواسع للكلمة.

فلقد كتب في «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي «Histoire de la folie à l'age classique» الذي صدر سنة ١٩٦١ عن تجربة فريدة في تاريخ الثقافة الغربية، هي تجربة الجنون من خلال مراحلها الكبرى المتمثلة في عصر النهضة والعصر الكلاسيكي والعصر الحديث، وناقش فيها مسائل الطب والطب النفسي والفلسفة والأدب والمؤسسات العلاجية كالمعزل والمستشفى وموقفها من الجنون، محاولاً بذلك رسم لوحةٍ عن العقل الغربي وسلطته وحدوده وكيفية تعامله مع الآخر من خلال الموقف من الجنون.

كما تحدّث عن المرض والمريض في (مولد العيادة Naissance de la clinique) الصادر سنة ١٩٦٣م وعن المراحل المشكّلة لها كمرحلة التصنيف والتشريح، التي كان عليها أن تؤسّس خطابًا علميًا يمرّ حتمًا بلحظة الموت كي يصبح علميًا، ذلك أنّ الإنسان الغربي في نظر فوكو لم يصبح موضوع علم إلاّ بعد انفتاحه على واقعة فنائه الخاص، وهكذا نشأت عن تجربة الجنون النظريات السيكولوجية المختلفة، كما تولد عن تفسير الموت من خلال الطب التشريحي والطب الحديث النظريات الطبية المختلفة حول الإنسان، وسيكون هذا بداية ومقدمة لدراسة الإنسان الغربي من خلال الاقتصاد والبيولوجيا واللسانيات، وهي المجالات التي سمحت بظهور العلوم الإنسانية التي درسها في كتابه المشهور الذي صدر سنة ١٩٦٦م بعنوان (الكلمات والأشياء: اركيولوجيا العلوم الإنسانية Les Mots et les Choses, une archéologie des sciences des humaines)

وعلى أساس هذه الدراسات، أو الممارسات الخطابية بلغة الفيلسوف، حاول ميشيل فوكو أن ينظر لمسائل تحليل الخطاب من خلال مساءلة التيارات الكبرى المشكلة لما نسمّيه اليوم بفلسفة اللغة، وهي التحليل المنطقي والتحليل الألسني والتأويل أو «فلسفة التأويل Hermineutique»، وشكّلت الدراسات التي نشرها بين سنوات ١٩٦٩ – ١٩٧٦ مثالاً للتنظير المنهجي للخطاب من حيث تماثلها مع أعمال «فيدجنشتين Wittgenstein 1889 - 1915» و«استن J. Austin 1960 - 1911» و«غدمار G. Gadamer - 1900» و«بول ريكور P. Ricoeur - 1913» وغيرها... يدل على ذلك بوجهٍ خاصّ دراساته الآتية «اركيولوجية المعرفة L'Archéologie 1969 du Savoir» و«نظام الخطاب L'Ordre du discours 1971» و«إرادة المعرفة

«La Volonté du Savoir» والعديد من الدراسات والمقابلات التي خصّها لهذا الموضوع. فما وجهة نظره في الخطاب والتحليل الخطابي وما علاقته بالاتجاهات الكبرى اللغوية والمنطقية والتأويلية؟

ثانيًا - في مفهوم الخطاب

يتكوّن الخطاب، في نظر ميشيل فوكو، من مجموعةٍ من المنطوقات أو الملفوظات «Enoncés» التي تكون بدورها مجموعة من التشكيلات الخطابية «Formations Discursives» فماذا يقصد بالمنطوق وبالتشكيلة الخطابية؟

١ – **المنطوق** : المنطوق ذرة الخطاب ووحدته الأولى وعنصره الأخير. يتماثل مع الجملة والقضية والفعل اللساني، ويختلف عنها في الوقت نفسه. يقول ميشيل فوكو: «فقد استخدمت في مناسباتٍ عديدة لفظ منطوق، إمّا لأشير إلى عددٍ من المنطوقات... وإمّا لأميّزه عن تلك المجموعات التي أسميها الخطابات [مثل ما يتجزأ الجزء عن الكل]، ويبدو المنطوق أوّل وهلة كعنصرٍ أخير، أو جزءٍ لا يتجزأ، قابل لأن يستقل بذاته، ويقيم علاقاتٍ مع عناصر أخرى مشابهة له... المنطوق أبسط جزءٍ في الخطاب»(٤). وعليه يختلف الخطاب عن اللغة والقضية، كما يختلف التحليل الخطابي عن التحليل الألسني أو المنطقي، سواء من حيث المرجعية أو المنهج.

فمن حيث المرجعية، لا يستند الخطاب على الذات، ولا على المؤسسة، ولا على الصدق المنطقي، أو البناء النحوي، وإنّما يستند على الممارسة الخطابية وغير الخطابية، وأمّا من حيث المنهج، فإنّه يعتمد على الوصف، وصف المنطوق وصفًا قبليًّا وتاريخيًّا وفي وظائفه المختلفة التي يقوم بها في حقبةٍ تاريخيّة معيّنة، وضمن التشكيلة الخطابيّة التي ينتمي إليها؛ لذا يجب أن يتجسّد كل وصفٍ للخطاب في عنصرٍ مادي هو (الأرشيف).

ويفترض هذا الوصف ضرورة الإلغاء المنهجي للوحدات الجاهزة التي ألف تاريخ الفكر البشري استعمالها، من مثل وحدة الكتاب، أو العمل الأدبي، أو الفرع العلمي، والنظر إلى المنطوق بصفته حدثًا منفصلاً ومتميّزًا وقابلاً للتذكّر والتكرار وخاضعًا لأشكال التدوين والممارسات الخطابية وغير الخطابية(٥)، ويتجسّد في وحدةٍ جديدة سمّاها الفيلسوف بالتشكيلة الخطابية، فماذا يقصد بها؟

٢ – **التشكيلة الخطابية** : يقول ميشيل فوكو: «التشكيلة الخطابية... بالمعنى الدقيق، مجموعة من المنطوقات... ترتبط فيما بينها على مستوى المنطوقات»(٦). التشكيلة الخطابية تتماثل إذًا مع الخطاب من حيث التكوّن، فكلاهما يتشكّلان من منطوقات، مع فارقٍ أساسيّ، أنّ التشكيلات الخطابية لا تتكوّن من منطوقاتٍ فردية فقط، بل من مجموعاتٍ منطوقية «فالتشكيلة الخطابية هي المنظومة المنطوقية العامة التي تحكم مجموع الإنجازات اللفظية»(٧). كما أنّ استنباط التشكيلة الخطابية أو تحليلها، التي تكوِّن تلك المنطوقات والمناهج التي تسمح بانتظامها)(٨). وهكذا نرى أنّ التشكيلة الخطابية تتماثل ومفهوم آخر هو ميدان الخطاب الذي يجمع منطوقاتٍ عديدة في مدّة تاريخية معيّنة، يتم وصفهما وصفًا أركيولوجيًّا. وعليه نستطيع القول إنّ:

أ – المنطوق والتشكيلة الخطابية يخضعان لمنهجٍ واحد في التحليل، هو المنهج الوصفي الأركيولوجي.

ب – ما دام المنطوق ينتمي إلى التشكيلة الخطابية

لذلك تنطبق القواعد والقوانين الناظمة للتشكيلة الخطابية على المنطوق أيضًا.

ج - الخطاب ليس أكثر من مجموعةٍ من المنطوقات، تنتمي إلى تشكيلة خطابية فهو، إذًا: «عدد محصور من المنطوقات التي تستطيع تحديد شروط وجودها»(٩).

د - النتيجة الأساسية التي يصل إليها فوكو أنّ الخطاب محكومٌ بالممارسة الخطابية وغير الخطابية، وبتعبيرٍ آخر، أن المعيار الذي يستند إليه الخطاب في التحليل هو الممارسة الخطابية وغير الخطابية.

ثانيًا - مفهوم الممارسة الخطابية وغير الخطابية:

تلعب الممارسة الخطابية وغير الخطابية دور المعيار بالنسبة للخطاب وتحليله، والمقصود بالممارسة الخطابية هو: «مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعيّنة والمحدّدة دومًا في الزمان والمكان، والتي حدّدت في مدّة زمنية بعينها، وفي نطاقٍ اجتماعي واقتصادي وجغرافي أو لساني معطى شروط ممارسة الوظيفة المنطوقية»(١٠).

يرى «دومينيك لكور D. Lecourt» أنّ مفهوم الممارسة من المفاهيم الأساسية في تحليلات ميشيل فوكو، ونقطة فاصلة في علاقته بالبنيوية والتحليلات اللغوية، وذلك لأنّ ما يعنيه فوكو بالممارسة ليس نشاط الذات، بل الوجود الموضوعي والمادي لبعض القواعد، التي تتحكّم في الذات عندما ترتبط بالخطاب. وتتحدّد الممارسة الخطابية بثلاث صفاتٍ هي:

أ - لا تحيل الممارسة الخطابية إلى الذات، ولا إلى العملية اللغوية أو التعبيرية، ولا إلى المقدرة الشخصية.

ب - الممارسة الخطابية محكومة بقواعد موضوعية وتاريخية معيّنة ومحدّدة في زمانٍ معيّن ومكانٍ معيّن.

ج - هذه القواعد هي التي تحدّد الوظيفة المنطوقية أو الخطابية، وعليه تتعلّق الممارسة الخطابية بالخطاب ووظيفته، على عكس الممارسات غير الخطابية Pratique Non-Discursive، التي تتعلّق بالمؤسسات والحياة الاجتماعية والاقتصادية، أو كما يقول إنّ الممارسة الخطابية تُعنى بالخطاب ووظيفته، أمّا الممارسات غير الخطابية فتعنى بعلاقات الخطاب بالنواحي المادية وهي: «حقل مؤسّساتي، ومجموع أحداث وممارسات وقرارات سياسية، وتسلسل سياقات اقتصادية...»(١١).

وعلى هذا الأساس من التمييز بين الممارسة الخطابية وغير الخطابية لا يمكن تصنيف فوكو ضمن المنظور البنيوي للخطاب ما دام يفرّق بين ممارسات خطابية تهتم بوظيفة الخطاب وممارسات غير خطابية تهتم بعلاقة الخطاب بالحياة المادية للمجتمع. وإذا كان ميشيل فوكو لا يقيم العلاقة بين الممارسات الخطابية وغير الخطابية على أساس السبب والنتيجة فإنّه يرى في الوقت ذاته أنّ المنهج الأركيولوجي يصف أشكال ظهور الخطاب وانبثاقه، وكذلك علاقاته المختلفة التي تتكوّن من علاقاتٍ أوليّة، يمكن وصفها داخل المؤسسات والتقنيات والمؤسسات الاجتماعية وغيرها، وعلاقات خطابية لا توجد داخل الخطاب، بما أنّها لا ترتبط بالألفاظ ولا بالجمل ولا بالقضايا، كما أنّها ليست خارج الخطاب، بما أنه ينكر فكرة السببية والأسبقية، وإنّما توجد: «إذا صحّ القول عند حدود الخطاب: فهي التي تمنحه الموضوعات التي يتحدّث عنها... فالعلاقات الخطابية لا تميّز اللغة التي

مقاربة تحليل الخطاب في فلسفة اللغة

يستخدمها الخطاب، ولا تميّز الظروف التي ينتشر فيها كخطاب، بل تميّز الخطاب ذاته من حيث هو ممارسة»[١٢]. من هنا نفهم نعت «دريفوس H. Dreyfus» و«رابينوف P. Rabinow» ووصفهما لمنهجية فوكو، في كتابهما (ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية) بأنّها منهجية وصف الأشكال التاريخية المختلفة للممارسات الخطابية. ومن هنا نفهم أيضًا التسمية المقترحة من طرفهما، وهي نظرية الممارسة الخطابية وليس نظرية الخطاب، ما دام فوكو يصف أشكالاً مختلفة من الممارسات الخطابية وغير الخطابية كالممارسات المعرفية والممارسات السلطوية، ويدخل الخطاب في علاقة مع الممارسات غير الخطابية والاستراتيجيات المختلفة التي تربط الخطاب بالتشكيلة الخطابية.

يعرّف فوكو الاستراتيجية بقوله: «يكون باستطاعتنا إظهار تشكيلة خطابية ما، في فرديتها وخصوصيتها إذا تمكنّا من تحديد منظومةٍ تكوّن الاستراتيجيات المختلفة الموجودة بها، بعبارةٍ أفضل، إذا كان بمقدورنا إبراز الاستراتيجيات... عن مجموعة ثابتة من العلاقات»[١٣]. كما يحدّد علاقة الخطاب بالاستراتيجية بقوله: «وتلزم الإشارة إلى أنّ الاستراتيجيات موصوفة على هذا النحو، لا تجد موقعها الأصلي بعيدًا عن الخطاب في الغور الأبكم والصامت؛ لاختيار أوّلي وأساسي في الوقت نفسه»[١٤]. ومن خلال النصّين نتوقّف عند دلالة الاستراتيجية وأهميتها في تحليل الخطاب وارتباطه بما يسميه فوكو بالاختيارات النظرية، وهي: «أساليب مسطرة... للشروع في توظيف إمكانات الخطاب واستثمارها»[١٥]. إنّ هذا التوظيف أو الاستثمار لا يكون خارج إرادة المعرفة والسلطة، وهو ما يربط تحليل الخطاب بالممارسات غير الخطابية، التي سيتوسع في دراستها في أعماله الخاصّة بالسلطة والجنس، وبخاصّةٍ في «المراقبة والمعاقبة Surveiller et Punir 1975» وإرادة المعرفة و«الاهتمام بالذات Le Souci de Soi 1984» و«استعمال الملذات Usage des plaisires 1984»، وكذلك بعد إضافته للمنهج الجينيالوجي أو النسابي. ولتعيين المنهجين الأركيولوجي والجينيالوجي وتوضيحهما، يتطلب الأمر الوقوف عند بعض خصائصهما العامّة.

ثالثا - في مجال تحليل الخطاب

صرّح ميشيل فوكو لمجلة «Magazine Littéraire» في العدد ٢٨ لشهري أبريل - ماي ١٩٦٩: «لقد استعملت هذا اللفظ - يقصد الاركيولوجية - للدلالة على وصف الوثيقة [الأرشيف]، ولم أقصد به مطلقًا اكتشاف بداية أو الكشف عن عظامٍ رميمة»[١٦].

إنّ هذا التصريح يتضمن عنصرين أساسيين هما: الوصف كطريقة، والأرشيف كموضوع، وهذا ما نجده في كتابه (أركيولوجية المعرفة)، مع تحديدٍ لمضمون الطريقة والهدف والوصف، يقول: «بإمكاننا بالاستناد إلى قانون الألفاظ... أن نطلق على تلك الأبحاث اسم «أركيولوجية»، وهو لفظٌ لا يتضمن أيَّ محاولة للجري واللهث وراء البدايات، كما لا يقترن التحليل بأيّ تنقيبٍ أو سبرٍ جيولوجي، بل يدلُّ على الفكرة الأساسية والمحورية العامة لوصف هدفه استنطاق (الما قبل) في مستوى وجوده وفي مستوى الوظيفة المنطوقية التي تمارس عليه، والتشكيلة الخطابية التي ينتسب إليها... فالأركيولوجية تصف الخطابات كممارساتٍ محدّدة في عنصر الأرشيف»[١٧].

يتضح من هذا التعريف أنّ موضوع المنهج الأركيولوجي ليس اللغة، وإنّما الأرشيف أو الوجود المتراكم للخطابات من حيث وظيفتها، وشروط

ظهورها، وتشكّلها، وتحوّلها، وانبثاقها، أو تلاشيها وضياعها، يعني هذا أنّ المجال الأساسي للتحليل الأركيولوجي هو التاريخ مع تأكيد خصوصية التاريخ عند فوكو، وهي خصوصية متصلة بالجينيالوجية التي سنبين بعض ملامحها لاحقًا؛ لأنّنا نريد الآن أن نبيّن بعض مبادئ الوصف الأركيولوجي التي يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

أ - **اتخاذ بعض القرارات** Décisions: يتطلب الوصف أخذ بعض القرارات الحاسمة قصد التمييز والانتقاء، وذلك من خلال تعيين حدود التقرير وأشكاله، وذلك بمعرفة ما يمكن الكلام فيه، وما المنطوقات الموجّهة نحو الاختفاء، التي يجب الاحتفاظ بها وتثبيتها في ذاكرة الإنسان بوساطة الطرق البيداغوجية التعليمية المختلفة، وما المنطوقات الممنوعة من التداول والتنشيط والتملّك؛ إذ إنه من بين خطابات الحقب التاريخية المختلفة والثقافات المغايرة أو الأجنبية نتساءل عمّا هي الخطابات أو المنطوقات التي نحتفظ بها ونقيمها ونحاول إعادة تأسيسها وتكوينها، وكيف نطوّرها ونحوّلها بالاعتماد على التعليق والتفسير والتحليل، وما الدور الذي نمنحه لهذه المنطوقات، كما يجب التساؤل عن الأفراد أو الجماعات أو الطبقات التي تنظّم إلى خطابٍ ما؟ وكيف تتحدّد الطبيعة القانونية بين الخطاب ومن يمتلكه؟ كيف تتحدّد العلاقة بين الخطاب والمؤلف؟ وكيف تحدث الصراعات بين الطبقات والأمم والجماعات اللسانية والعرقية من أجل امتلاك الخطاب[١٨]. مع ضرورة الاعتماد على بعض المبادئ من مثل:

ب - **الندرة** Rareté: إذا كانت النصوص تدّعي الوفرة والامتلاء، بسبب وفرة المدلول وكثافته بالنسبة للدال، فإنّ تحليل الخطاب يسعى إلى سنّ قانون الندرة، الذي يتخذ عدّة أوجه، منها أنّ الكلّ لا يُقالُ أبدًا، ومنها أنّ العبارات تدرس في الحدّ الذي يفصلها عمّا لم يُقل.

ج - **التراكم** Accumulation: المقصود به رصد الأشكال النوعية للتراكم، على أساس أنّ المنطوقات هي الأثر المستمر والذي يبقى ويتخلّف بعد زوال باعثه وسببه. وبما أنّ التراكم يتضمن بوجهٍ من الوجوه المحافظة لا تعني هذه المحافظة الذاكرة أو الذات، بل قواعد ماديّة كالكتاب وبعض المؤسّسات كالمكتبة وبعض الصيغ القانونية المنظمة لأرشيف.

د - **القبلي التاريخي** A priori Historique: على عكس القبلي المتعالي الذي نجده عند كانط، يرى ميشيل فوكو أنّ القبلي التاريخي ليس شرطًا لصحة الأحكام بل دليلاً على وجود المنطوقات، يقول: «فلا يعنيني في شيءٍ أن اكتشف ما يجعل من خطابٍ ما خطابًا صحيحًا أو ما يسمح بإمكانه، بقدر ما يعنيني إبراز شروط انبثاق المنطوقات وقانون وجودها والشكل النوعي لنمط وجودها والمبادئ التي تستمر وفقها في البقاء»[١٩].

إنّ القبلي التاريخي هو البحث في الأسباب التاريخية لظهور المنطوقات والخطابات، ولا علاقة له بالطرح المنطقي أو الألسني؛ لذا يتميّز التحليل الخطابي، وإنْ كان يستند على بعض المعطيات الألسنية والمنطقية عنهما من حيث إنّه تحليلٌ تاريخيّ بالدرجة الأولى، على الرغم من الاعتراضات العديدة على مفهوم التاريخ عند فوكو وعلى أعماله التاريخية من طرف النُقّاد والمؤرخين والألسنيين وغيرهم؛ لأنّ مفهومه مرتبط، كما قلنا سابقًا، بالجينيالوجية، وهو ما يحتاج إلى توضيحٍ وتحليل.

أدخل فوكو تعديلاً منهجياً على أبحاثه في مطلع السبعينات، وهذا راجعٌ لعاملين أساسيين هما: عاملٌ علمي يتعلّق بجملة المشكلات العلمية، التي لم تستطع الأركيولوجية حلّها وبخاصّةٍ مشكلة المعنى والدلالة، وعامل تاريخي يتعلّق بأحداث ١٩٦٨ التي عرفتها فرنسا بشكلٍ خاصّ وما حملته من قضايا ومسائل، وبخاصّةٍ قضية السلطة بجميع أشكالها، التي عجزت الأركيولوجية على حلّها، وذلك بسبب انحصارها في عملية الوصف المحض للخطابات كأحداثٍ تاريخية، وهذا العجز أو القصور هو ما حاولت الجينيالوجية تجاوزه، وهو ما عبّر عنه ميشيل فوكو في درسه الافتتاحي بـ «الكوليج دي فرانس College de France» في ٢ ديسمبر ١٩٧٠م قائلاً: «على هذا النحو يجب أن ينشأ بين الوصف النقدي والوصف الجينيالوجي نوعٌ من التناوب والتآزر والتكامل. إنّ الجانب النقدي من التحليل يهتم بمنظوماتِ تغليف الخطاب وتلفيفه، كما يحاول أن يضع يده على مبادىء الترتيب والتطفيف المتصلة به، ولنقل من باب التلاعب بالكلام إنّه يطبق وقاحةً مطبقة في حين أنّ الجانب الجينيالوجي من التحليل يهتم بسلاسل الصياغة الفعلية للخطاب: إنّه يحاول وضع اليد على سلطة الإثبات، وأنا لا أعني بسلطة الإثبات تلك السلطة التي تتعارض مع سلطة الأفكار، بل أقصد سلطة إنشاء ميادين من الموضوعات، يمكن بصددها أن نثبت قضايا صادقة وأخرى كاذبة أو ننفيها»(٢٠). إنّ تحليل هذا التصريح يفترض العودة إلى نيتشه وعلاقة فوكو به، لكنّ هذه المسألة يصعب تحليلها بشكلٍ كافٍ في هذه الدراسة، ولذلك نفضّل القول إنّ فوكو يحدّد علاقته بنيتشه بقوله: «إنّي نيتشوي محض»(٢١) ولذا يرى استنادًا إلى نيتشه أنّ الجينيالوجية تعلّمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل، فالأصل الأسمى فائض ميتافيزيقي، وبدل البحث في الأصل تعمل الجينيالوجية على تعيين البدايات: «لن تتأتّى لنا إذًا جينيالوجية القيم والأخلاق والزهد والمعرفة عن طريق البحث في الأصل والإهمال لكلّ مراحل التاريخ، بل من باب الوقوف الطويل والمتأنّي عند البدايات، البدايات بكلّ تفاصيلها واتفاقاتها والاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها من غير أقنعة وبوجهٍ آخر»(٢٢).

البحث في البدايات: البدايات التي لا تدخل تحت الحصر هي البحث التاريخي المناهض لتاريخ المؤرخين والفلاسفة ولكلّ أشكال التاريخ الكلّي، ويتميّز هذا التاريخ الجينيالوجي بكونه لا يستند إلى أيّ ثابتٍ من الثوابت، لذلك فهو يقحم الانفصال وينفي الاتصال، يفتّت الهوية ويفكّكها. وفي نظر فوكو الباحث الجينيالوجي باحثٌ مشخّص وفاحص لمجالاتٍ ثلاثة هي المعرفة والسلطة والذات، هذا الفحص يقوم على مبادىء أساسية منها:

أ – تتنافى الجينيالوجية والطريقة التاريخية التقليدية.

ب – لا تبحث الجينيالوجية في الجوهر الثابت ولا في القوانين الأساسية ولا عن الغائيات (الما ورائية) بل تبيّن الانقطاعات والفواصل.

ج – لا تهتم بالتطوّر أو التقدّم، بل تبيّن التكرار، كما لا تهتم بالعمق، بل بالسطح بالتفاصيل الصغيرة بالانتقالات عديمة الشأن، فـ «إذا كان على المفسّر أنْ يتجه بنفسه إلى العمق كالنقاب أو الحفار، فإنّ حركة التفسير الجينيالوجي هي بالعكس حرّة، جزءٌ ناتىء مرتفع أكثر أكثر، يجعل العمق ينتشر فوقه بوضوحٍ متزايد»(٢٣). والفارق الأساسيّ بين تأويل فوكو ونيتشه يكمن في أنّه في الوقت الذي يرجع فيه نيتشه التفسير إلى الإنسان وإلى الحوافز السيكولوجية فإنّ فوكو يدمجه في

استراتيجيات المعرفة والسلطة، ولا ينسبه إلى بطلٍ مُعيَّن، يقول: «إنَّ أحدًا غير مسؤول عن انبثاقٍ معيَّن، لا أحد يستطيع أن يفتخر به، وهو يحدث دومًا في الفرجة»(٢٤). بمعنى أنَّ ميزان القوى هو الذي يفعل فعله داخل موقف تاريخي معيَّن، لذا من مهمَّات الجينيالوجية أن تبيِّن أنَّ الجسدَ غارقٌ مباشرةً في الميدان السياسي، وأنَّ علاقات السلطة تخترقه، وأنَّ المعرفة متورطة في الصراع الدنيء لعلاقات الهيمنة، وهذه هي الموضوعات المركزية التي سيقوم المنهج الأركيولوجي – الجينيالوجي للخطاب بالتناوب بتحليلها ودراستها. وهذا ما عبَّر عنه دريفوس ورابينوف بالقول: «عندما نحلِّل قضايا معيّنة، فإنّنا سنركِّز على المركز الذي تحتله داخل الصيغة الخطابية، وهذه هي وظيفة الأركيولوجية... وما إن ينجز عمل الأركيولوجي حتى يصير بوسع الباحث الجينيالوجي أن يتساءل عن ماهية الدور التاريخي والسياسي الذي تلعبه العلوم التي يدرسها»(٢٥). بمعنى أنَّ الجينيالوجية أضافت مسائل سلطة الخطاب ومفهوم السلطة والمعرفة والسلطة وتأويلية الذات. وإنَّ المنهجين معًا؛ أقصد التحليل الأركيولوجي والتحليل الجينيالوجي، ما أسميه بتحليل الخطاب، ولكن ما دام هدفنا يقتصر على دراسة العلاقة بين تحليل الخطاب والمقاربات الفلسفية اللغوية الأخرى فقط قصد إظهار مكانة التحليل الخطابي نرجىء الحديث عن قضايا الخطاب والسلطة ومعرفة الذات إلى دراساتٍ لاحقة.

رابعًا - في علاقات الخطاب

لا يمكن إدراك المعنى الخاص للخطاب والمنطوق من دون إجراء مقابلات، ولو مختصرة، مع الحدود أو المستويات المتنوعة، التي يتقاطع معها التحليل الخطابي وبخاصةٍ ما يشكِّل حدود ما أسميناه بالاتجاهات الكبرى في فلسفة اللغة، وأعني بذلك الألسنية والتحليل المنطقي والتأويل.

١ – بين التحليل الخطابي والتحليل الألسني:

يتعارض التحليل الخطابي مع التحليل الألسني، وبخاصّةٍ في صورته البنيوية. يقول فوكو: «على خلاف ما يسمى التحليل البنيوي، أنا لا أهتم بالإمكانات الشكلية للأنساق كاللغة، ولكنّي أهتم بوجود الخطابات كأحداثٍ لها وظائف وعلاقات وآثار»(٢٦).

فالتحليل الخطابي، إذًا، يتعارض وكلّ تحليلٍ قاموسي أو دلالي، بنائي أو غير بنائي، للخطابات أو الجمل أو النصوص، إنه يهتم بالخطابات كممارسات لها قواعد ظهورها وانبثاقها، واختفائها واضمحلالها. ولكن هنالك تحليل ألسني يتقارب والتحليل الخطابي، إنّه التحليل الألسني التوزيعي، كما جسّدته أعمال المدرسة التوزيعية الأمريكية، وبخاصّةٍ أعمال «بلومفيلد 1887 - 1949 L. Bloc mfield» و«هاريس 1909 - Z. Harris» التي ترفض التحليلات القائمة على العقلية والقصدية والتقليد والتأثير والتأثّر؛ أي ترفض كل الأشكال التاريخية للوحدة والتواصل(٢٧).

على أنَّ أصالة فوكو كما يقول «دلوز 1925 - J. Delleuze» واستنادًا على «ايوالد Ewald» تكمن: «في الكيفية التي حدّد بها من جانبه المتون والمجاميع: إنّه لا يحدّدها تبعًا لتواترات أو ثوابت لسانية، أو عن طريق الصفات الشخصية لأولئك الذين يتكلمون أو يكتبون [فهذه المجاميع والمتون] خطابات بلا مرجع، وأنَّ الوثائقي غالبًا ما يتحاشى الاستشهاد بالأسماء اللامعة»(٢٨).

إنَّ تحليل الخطاب لا يختار الجمل أو القضايا أو المنطوقات بناءً على بنيتها اللغوية، ولا على أساس الذات المؤلِّفة لها، بل على الوظيفة التي تضطلع بها، داخل مجموعٍ ما: كنظام الحجر في مستشفيات الأمراض العقلية أو في السجون أو على كرسي الاعتراف. فهل يمكننا القول مع «محمد علي الكردي» إنَّ: (مفهوم الأركيولوجية كما بلوره ميشيل فوكو بصدد تحليله لضروب ومستوياتٍ محدّدة من الممارسات الخطابية، ما كان ليبرز إلى الوجود إلاّ من خلال المنهجية العامة للغة التي أسّستها البنيوية؟»[٢٩].

لا يمكننا إنكار الجوانب البنيوية في منهجية فوكو الأركيولوجية وبخاصّةٍ موقفه من الذات ومن التاريخ بمعناه الاتصالي، ولكن جديد فوكو يتمثّل في تفكيره مسائل اللغة والتاريخ، بصيغ الخطاب والممارسة الخطابية، وأشكال ظهور الخطابات... فالتحليل الخطابي بنظرنا محاولة لتأسيس خط ثالث في التفكير الفلسفي، بين الخطّ الشكلي والخط التأويلي، محاولةً أرست قواعد ومبادىء للتحليل، وتصوّر لموضوعات البحث ذات طبيعة تاريخية بالدرجة الأولى.

إنَّ هذا الخط يلخصه النصّ التالي: «لا ينبغي وصف مجموع المنطوقات، ككلية مغلقة ذات دلالاتٍ وافرة، بل كصورة تتخللها الفجوات ويطبعها التناثر، ينبغي وصفه لا بإحالته إلى... فكرة تجول بذهن إحدى الذوات، بل وصف تبعثره أو توزعه وانتشاره الخارجيّ... من أجل اكتشاف أشكال التراكم النوعيّة... ولا يعني الخروج بتأويل... بل إنشاء ما أدعوه وضعية «Positivité»[٣٠].

هذه الوضعية التي تعني الوقوف الحرفي عند الخطابات، أو الإنجازات اللفظية، والنظر في أشكال ظهورها وتحوّلها واختفائها، دون إرجاعها إلى ذات مؤسّسة، أو معنى باطني، أو نسقٍ منطقي، أو بنية لغوية، بل تحليلها على مستوى وجودها، وفي إطار علاقتها بالممارسات الخطابية المتنوعة وغير الخطابية. إلاّ أنَّ هنالك جوانب مشتركة بين اللغة والمنطوق تستلزم الواحدة منهما الأخرى، على الرغم من أنَّ العلاقة بينهما ليست متساوية، لا من حيث الوضع ولا من حيث الوجود، فالمنطوق ليس شرطًا لوجود اللغة ما دام يمكن استبداله بمنطوقٍ آخر. واللغة تتكوّن من منظومةٍ أو من نسقٍ من المنطوقات الممكنة مثل ما يعرفها – دي سوسير – بوصفها نظامًا وأنَّ منهجها وصفيّ محض[٣١].

ويكمن الفرق بين تصوّر ميشيل فوكو وتصوّر دي سوسير في مفهوم النظام، فالأول يرى أنَّ النظام المنطوقي مفتوحٌ وحاملٌ لإمكان التجدّد والتحوّل، أمّا الثاني فيرى أنَّ النظام مغلقٌ، وأنَّ المنهج يقتضي وصف اللغة كما هي. وإنَّ خاصيّة النظام المفتوح أو الحامل للإمكان يرجع أساسًا إلى مفهوم اللغة ذاته عند فوكو، ذلك المفهوم الذي يتميّز بالاختراق والتجدّد والتجاوز، فاللغة في نظره: «يقطنها دومًا آخر، خارج وناءٍ وبعيد، وفي جوفها يقبع الغياب»[٣٢]. وبناءً عليه لا يمكن للغة إلاّ أن تكونَ نظامًا مفتوحًا، أمّا المنطوق فهو الحدث التاريخي، إنّه ذلك العنصر من اللغة الذي يتشكّل في صيغة وثيقة أو جملة أو قضية أو فعلٍ لساني، وإنْ كان يتميّز عنهما، كما سنبيّن لاحقًا.

إنَّ المنطوق عنصرٌ ضروريّ لتكوين الجملة، ولكن لا يمكن تعريفه من خلال الخصائص النحوية للجملة؛ لأنّه من الممكن أن نصادف منطوقاتٍ حيث يتعذّر علينا العثور على جمل، وحجّة فوكو في هذا هي الأحرف الهجائية أو الاسم أو الفعل، فكلُّ هذه المستويات

تشكّل منطوقاتٍ، ولكنها لا تشكّل جملاً في حدّ ذاتها، وإن كانت أساسية لتشكيل الجمل، وهذا يعني أنّ المنطوق يمكن أن يكون أبسط من الجملة أو يعادلها أو يساويها.

٢ - بين التحليل الخطابي والتحليل المنطقي والفعل اللساني: القضية وحدة منطقية، تتكوّن أساسًا من صورٍ وموضوعٍ ومحمول ورابطة، وهي الموضوع المركزي للمنطق، ووحدته الأولى. تخضع إمّا للتحقيق وإمّا للاستنباط. هذه القضية يربطها فوكو بالمنطوق، ويرى أنّ: «المقاييس التي تسمح بتحديد قضيةٍ ما، وبتمييز عددٍ آخر من القضايا داخل وحدة صيغةٍ ما، وإظهار استقلالها واكتمالها، لا تصلح لوصف الوحدة المتميّزة للمنطوق»[٣٣]. والمثال الذي يسوقه في هذا الشأن هو: «لا واحد يعلم» و«حقيقة أنّه لا واحد يعلم». من الناحية المنطقية يعدّ المثالين قضيتين غير مختلفتين، أمّا من الناحية المنطوقية فيختلفان من حيث السياق. والقضية الآتية: «جبل الذهب يوجد في كاليفورنيا» قضية كاذبة منطقيًا، لكنها صحيحة منطوقيًا في نظر فوكو؛ إذ يمكن أن تكون قضية واردة في نصٍّ روائي، وتحمل دلالة أو إشارة، ضمن سياق النصّ الروائي.

وإذا كانت القضية تتصف بالتجريد، والجملة تفرض المعنى، فإنّ المنطوق يتصف بالندرة، وفوق كلّ هذا فهو: «شرطٌ سابق للجمل والقضايا، وهذه الأخيرة تفترض ضمنيًا وجودها بوصفها هي التي تشكّل الكلمات والموضوعات»[٣٤]. ولعلّ المثال النموذجي الذي يقدمه للتمييز بين الجملة والقضية والمنطوق هو المثال الآتي: «إنّ الأفكار الخضراء التي لا لون لها، تنام نومًا عميقًا». إنّ هذا المثال يعدّ جملةً لغوية، ولكنها جملةٌ فاسدة المعنى، وقضية ولكنها متناقضة ولا تقبل التحقيق، إلاّ أنها منطوق، لماذا؟ لأنّه في نظر فوكو، رفض المثال على أساس أنه ليس جملة صحيحة، أو ليس قضية صادقة، يستبعد جملة من الاحتمالات الممكنة، من مثل: أنّ المنطوق يعبّر عن أضغاث أحلامٍ أو مقطع من نصٍّ شعريّ، أو هذيان ناتج عن مؤثر مثل التخدير، أو رسالة شفرية.

هذه الاحتمالات يتضمنها فعل المنطوق، ولكنها تتنافى ومفهوم الجملة والقضية، وهذا ما يجعل من فوكو يختلف عن الألسنيين والمناطقة، ويحاول أن يؤسّس توجّهًا جديدًا في الدراسات اللغوية والفلسفية، وهذا بالاعتماد على جهازٍ مفاهيمي خاصّ، لا يمكن فهمه دون مقابلته بالتيارات الفلسفية والألسنية المعاصرة المختلفة، وبخاصّة التيار الوضعي في الفلسفة والمنطق، والتيار البنيوي في الألسنية.

ولكن على الرغم من اختلافه مع هذين التيارين، إلاّ أنّه يقترب من التيار التحليلي للغة، وبخاصّةٍ تيار مدرسة «أكسفورد» التي تهتم باللغة العادية، أعمال «سورل 1932 - Searle» و«أوستين» خاصّة، المتمحورة حول نظرية أفعال الكلام «Speech act» أو «نظرية أفعال اللسان».

لقد استعمل الفعل اللساني منذ العقد الثالث من القرن العشرين، إلاّ أنّ معناه الفلسفي من إبداع «أوستين». حيث «يعدّ فيلسوف أكسفورد جون أوستين المؤسّس لهذه النظرية. انطلاقًا من الفكرة بأنّ الوحدة الصغرى للاتصال الإنساني ليست الجملة، ولا أيّ عبارةٍ أخرى، بل هي إنجاز بعض أنماطٍ من الأفعال... محاضرات أوستين التي جمعت تحت اسم، كيف تصنع الأشياء بالكلمات عام ١٩٦٢م، حثّت الفيلسوف الأمريكي سورل على تطوير هذه النظرية»[٣٥].

ومضمون هذه النظرية يقوم على دراسة الفعل التعبيري والفعل الغرضي والفعل التأثيري(٣٦). حيث يكون الفعل التعبيري جملة الأفعال الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والدلالية: «إنّني أسمي فعل (قول شيء ما) بالمعنى العادي التام، أداء للفعل التعبيري، وأسمي دراسة المنطوقات حتى هذه النقطة، ومن هذه الجوانب، باسم دراسة التعبيرات أو الوحدات التامّة للكلام»(٣٧). والفعل الغرضي هو الفعل الذي يحدِّد الطريقة التي نستعمل بها التعبير، من مثل هل نسأل أم نجيب عن السؤال؟ هل نعلن عن رأي أم قصد؟ هل نضع تحديداً أم اتهاماً أم نقداً؟ ...إلخ(٣٨).

وأخيرًا الفعل التأثيري وهو ما يحدثه المتكلّم من تأثيراتٍ معيّنة في مشاعر المستمع وأفكاره كنتيجة لما يقول، وعلى سبيل المثال: «ربما يقنع شخصًا معيّنًا أنَّ شيئًا ما حقيقة واقعة، أو يحثّ شخصًا معيّنًا لأداء شيءٍ ما، وهكذا يفعل المرء شيئًا ما (عن طريق) القول»(٣٩). إنَّ مضمون هذه النظرية، يشبه مفهوم فوكو للمنطوق، وبخاصّة في وحدته الأساسية الخاصّة بفعل اللسان أو الكلام. لذلك يرى فوكو أنَّ المنطوق وفعل اللسان فعلٌ واحد، مع فارقٍ بسيط، تبيّن فيما بعد عدم صوابه، وهو أنَّ مجموعة من الأفعال يمكن أن تشكِّل منطوقًا مركّبًا، وهو ما اعترض عليه «سيرل»(٤٠).

يبيّن فوكو وجه العلاقة بين المنطوق والفعل اللساني، في قوله: «يمكننا الافتراض أنَّ تمييز المنطوقات يتبع المقاييس ذاتها في رصد أفعال الكلام أو اللسان، فكلُّ فعلٍ يتحقّق داخل منطوق، وكلُّ منطوق يسكنه من الداخل فعلٌ من تلك الأفعال، فكلاهما يوجد الآخر ويوجد به، والعكس بالعكس»(٤١). من خلال هذا النصّ، نلاحظ أنَّ فوكو يساوي بين المنطوق وفعل الكلام، وأنَّ الواحد منهما مشروطٌ بالآخر. ولكنه يستدرك فيقول إن: «هذا النوع من الاقتران، لا يثبت أمام النقد». لماذا؟ لأنَّ ذلك يعود في نظره – وكما قلنا – إلى إمكان جمع الأفعال اللسانية، مثل: القسم، والعهد، والموعظة، والعقد...إلخ. في منطوقٍ مركَّب، وهو ما اعترض عليه «سيرل». ولقد وافق فوكو على هذا الاعتراض وأجاب «سيرل» في رسالةٍ أوردها «دريفوس» في كتابه (فوكو، مسيرة فلسفية) بقوله: «فيما يختص بتحليل الأفعال الخطابية، أوافق تمامًا على ملاحظاتكم. فقد أخطأت في القول إنَّ الملفوظات (المنطوقات) ليست أفعالاً خطابية، لكنّني أردت بقولي هذا أنْ أشدِّدَ على كوني أنظر إليها من زاوية مختلفة عن زاويتكم»(٤٢). إنَّ هذه الزاوية التي يتحدّث عنها، هي الزاوية الأركيولوجية – الجينيالوجية في مقابل التحليل اللغوي الذي تقوم به «مدرسة أكسفورد» وبخاصّة أنَّ للمنطوق في نظر فوكو مهماتٍ تاريخية ومعرفية وسياسية.

ولعل النقطة التي تستحق الإشارة هنا هي مرجعية المنطوق، التي ليست بالضرورة مرجعية القضية أو الجملة، فإذا كانت مرجعية القضية هي الصدق التجريبي أو النسقي، وإذا كان صدق الجملة في دلالتها ونحوها، فإنَّ المنطوق قد تكون له هذه المرجعيات، وقد لا تكون، وهذا نظرًا لكونه نسقًا أو مجالاً للإمكانات، وهو ما يتميّز به المستوى المنطوقي لتشكيلة خطابية معيّنة مقابل المستوى النحوي للجمل، أو المستوى المنطقي للقضايا، ووصف هذا المستوى المنطوقي لا يكون بالتحقيق، وإنّما بتحليل العلاقات بين المنطوقات. وهذا يعني أنَّ علاقة القضية بالواقع أو بالنسق المنطقي، وعلاقة الجملة بالمعنى أو بالقواعد المنطقية، لا يمكن أن تكون نموذجًا لعلاقة المنطوق بما يعبِّر عنه؛ ذلك أنَّ المنطوق

يحلل في إطار نسق المنطوقات، الذي تعبّر عنه التشكيلة الخطابية.

وهكذا، فسواءٌ تعلّق الأمر باللغة أو بالقضية يختلف مفهوم فوكو للمنطوق، وإن كان ناتجًا عن هذه المناقشة ومتأثّرًا، إلى حدٍّ كبير، بالإشكاليات التي تتحكّم في هذا الميدان الفلسفي، فهل منهج تحليل الخطاب يختلف أو يتفق وتحليل اللغة منطقيًّا؟

يقول فوكو: «إذا كان السؤال الذي يطرحه تحليل اللغة بصدد الحادثة الخطابية، يتعلّق بالقواعد التي وفقها ينشأ هذا المنطوق المحدّد. هذه القواعد قد تسمح بنشأة منطوقات أخرى مماثلة، فإنّ وصف أحداث الخطاب يطرح سؤالاً مغايرًا، يتخذ الصيغة التالية، ما الذي يجعل منطوقًا ما يظهر، دون أن يظهر منطوقًا آخر بدلاً عنه»(٤٣).

إنّ هذا يعني أنّ الإشكالية التي يطرحها التحليل الخطابي تختلف عن إشكالية التحليل اللغوي، فالأولى إشكالية تاريخية واقعية، أمّا الثانية فإشكالية منطقية صورية. مرجعية الأولى تحدّدها الممارسة الخطابية وغير الخطابية، أمّا الثانية فتقوم على التطابق مع الواقع أو التناسق المنطقي. وعلى الرغم من اعتماد فوكو على المنطوق كوحدة لتحليل الخطاب، وهو ما يتماثل في خصائصه والفعل اللساني أو الخطابي عند «أوستين» أو «سيرل» إلاّ أنّ منهج تحليله لهذه الوحدة الأساسية، يختلف كليّةً عن تحليل اللغة.

يقول فوكو: «إنّ تحليل المنطوقات لا يزعم أنه وصفٌ شامل، جامع ومانع للغة أو لما قيل، بل يتخذ موقعه ومكانه داخل سمك الإنجازات اللفظية وكثافتها... فهو لا يسعى إلى أن يقوم مقام التحليل المنطقي للقضايا. خاصّة..»(٤٤)، فلا يهتم التحليل الخطابي باللغة في ذاتها، ولا بأشكال بنائها، ولا بمنطقها الداخلي، بل غايته وصف أحداث الخطاب في ماديتها ووضعيتها والتساؤل عن شروطها التاريخية ووظائفها والاستراتيجيات التي تدخل فيها وعلاقتها بالأحداث الخطابية الماثلة لها أو المغايرة لها من الأحداث غير الخطابية. لذلك نقول إنّ التحليل الخطابي تحليلٌ تاريخيّ بالدرجة الأولى على عكس التحليل اللغوي الذي هو تحليلٌ منطقيٌ أساسًا.

وعليه، يتميّز التحليل الخطابي عن التحليل اللغوي والمنطقي، على الرغم من اعتماده على وحداتٍ لغوية كالمنطوق والخطاب، وعلى الرغم من استناده على الإشكالية اللغوية التي تميّز الفلسفة المعاصرة. وبهذا يعدّ التحليل الخطابي محاولة لتأسيس طريقة جديدة في التعامل مع اللغة والخطاب، تعاملاً جديدًا ومختلفًا عن التعامل المنطقي، إلاّ أنّ هذا التحليل لا يتضح دون مناقشة علاقته بمناهج التأويل.

٣ - **بين التحليل الخطابي والتأويل**: تقوم لغة الثقافة الهندو - أوربية، في نظر ميشيل فوكو، على فكرتين أساسيتين، الأولى تتمثّل في الاعتقاد بأنّ اللغة لا تقول بالضبط ما تعنيه، وأنها تتجاوز صورتها اللفظية الصرفة، والثانية تفيد أنّ هنالك أشياء أخرى في العالم تتكلّم دون أن تكون لها لغة. وهاتان الفكرتان لا تزالان تمارسان تأثيرهما في النظم التأويلية المختلفة التي عرفها الفكر الغربي(٤٥). ولهذا الأثر نتيجتان أساسيتان، الأولى لا وجود لعنصر أولي منه يبدأ التأويل؛ لأنّ كل العناصر في الحقيقة تأويل، وكلّ علامة تأويل لعلاماتٍ أخرى، والثانية هي لا تناهي التأويل. من هنا يرى أنّ التأويل أسلوبٌ من أساليب الكلام بمناسبة النقص ورغمًا عنه، على عكس التحليل الخطابي الذي لا يبحث لا في باطن الخطاب ولا خلف اللغة، وإنّما يتوقّف على حرفية

النصوص؛ لأنّه يهدف إلى سنّ قانون ندرة المنطوقات وتراكمها وخارجيتها.

وإذا كان التأويل يجعل من الخطاب ثروة لا متناهية وكنزًا لا يفنى وفيضًا من المعاني والدلالات مع إحالة إلى ذات مؤسسة ومبدعة تحاول الكشف عن أسرار الخطاب وإظهار ما هو خفيّ وما وراء الألفاظ، فإنّ التحليل الخطابي يصف الأشياء التي قيلت، ويحاول الكشف عن كيفية ظهورها أو تجلّيها، وهذا يعني أنّه تحليلٌ تاريخي، على الرغم من أنّ ميشيل فوكو سيعدّل بعض الشيء من هذه الفكرة وذلك تحت تأثير «نيتشه» والمشكلات المعرفية المختلفة التي طرحها تحليل الخطاب، وبخاصّةٍ مسألة المعنى والسلطة التي عجز التحليل الخطابي في شكله الوصفيّ عن الإجابة عنها كما بيّنا ذلك سابقًا(٤٦).

يقول ميشيل فوكو: «إنّ التأويل أسلوبٌ من أساليب الكلام بمناسبة النقص ورغمًا عنه. أمّا تحليل التشكيلات الخطابية فيعني البحث عن قانون ذلك النقص، قياس صورته النوعية وتحديدها»(٤٧). لا يهتم التحليل الخطابي إذًا بالمعنى ولا يبحث في باطن الخطاب ولا خلف اللغة، إنّه يتوقف عند حرفية الخطاب، عكس التأويل الذي يبحث في باطن الخطاب، مسائلا المعنى والمضمون، والفكرة المستترة وراء اللفظ.

يسعى التحليل الخطابي إلى سنّ قانون ندرة المنطوقات وتراكمها وخارجيتها، أمّا التأويل فيجعل من الخطاب ثروة لا متناهية، وكنزًا لا يفنى، وفيضًا من المعاني والدلالات، وإحالة إلى ذات مؤسسة ومبدعة تحاول الكشف عن أسرار الخطاب، وإظهار ما هو خفيّ، وما وراء الألفاظ، في حين أنّ التحليل الخطابي يصف الأشياء التي قيلت من حيث هي كذلك، وكيفية ظهورها أو تجلّيها، وهذا يعني أنه تحليلٌ تاريخيّ، يهتم باللغة الفعليّة الجليّة والواضحة للعيان.

ولعلّ «جيل دلوز» قد توقّف عند خصوصية التحليل الخطابي مقابلةً بالتحليل المنطقي والتأويلي، عندما قال: «تتعارض الأركيولوجية وتقنيتين أساسيتين، تستخدمان حتى الآن من طرف «الوثائقيين»: التشكيل والتأويل. وغالبًا ما ينتقل الوثائقيون من هذه التقنية إلى تلك أو العكس، أو يعتمدونهما معًا في الوقت ذاته... أمّا فوكو فيحمل لواء مشروع مخالف أتمّ الاختلاف: الاكتفاء بكتابة ما قيل، والوقوف عندها كوضعية للقول أو للمنطوق»(٤٨).

وعلى هذا الأساس نستطيع القول إنّ فوكو مع أركيولوجيا المعرفة يقطع مع منهج التحليل المنطقي ومنهج التأويل، على الرغم من محاولته تفكير التأويل بشكلٍ مغاير، هذا التفكير الذي سيتأكّد بما يسمّى بـ «إخفاق الأركيولوجيا المنهجي» كما يقول «دريفوس»، والذي فرض على فوكو العودة من جديد إلى «نيتشه Neitzsche» وإلى «فرويد Freud» و«ماركس Marx».

لقد كان السؤال المركزي، الذي انطلق منه «نيتشه» هو: تحت أيّ ظروف أو شروط يخلق الإنسان أحكامه القيميّة المتعلقة بالخير والشرّ، وما قيمة هذه الأحكام؟ أو كما يقول: «في أيّ شروطٍ عمد الإنسان إلى اختراع مقياسي الخير والشرّ هذين بغية استعمالهما في حياته. وما قيمة هذين المقياسين بحدّ ذاتهما؟ هل أدّيا حتى الآن إلى عرقلة تطوّر البشرية أم إلى تعزيز هذا التطوّر؟ هل هما عارض من عوارض البؤس والفقر الروحي والانحطاط؟ أم أنّهما ينمّان، بالعكس عن الغبطة والقوة والعزم على العيش والشجاعة والثقة بالمستقبل وبالحياة؟»(٤٩).

إنّ الإجابة عن هذه الإشكالية، كانت تتطلّب – في نظر نيتشه – البحث التاريخي بالمعنى الجينيالوجي؛ أي تفكيك ما كان يسميه بالنصّ الهيروغليفي، هذا التحليل التاريخي، الذي كان موضوع مناقشة فوكو، في ثلاث مناسباتٍ أساسية، كتب لها نصوصًا أساسية وهي: (نيتشه، فرويد، ماركس)، الذي صدر سنة ١٩٦٧م، والخاصّ بالتأويل، والنصّ الثاني نشره سنة ١٩٧١م، بعنوان: (نيتشه، الجينيالوجيا والتاريخ)، وفي السنة نفسها، وبمناسبة اعتلائه كرسي «الأنساق الفكرية» بـ «الكوليج دي فرانس»، ناقش نصوص «نيتشه» واقترح التكامل بين الجينيالوجيا والأركيولوجيا.

لسنا في حاجة إلى تأكيد علاقة فوكو بـ «نيتشه» وتوضيحها ما دام لا يخفي هذه العلاقة ولا ينكرها، بل يصرّح بأنّ علاقته بـ «نيتشه» تعود إلى سنة ١٩٥٣م، وأنّه «نيتشوي»، كما أنّ العديد من الباحثين قد توقفوا عند هذه العلاقة، وبخاصّةٍ «رونو وفري Renault-Ferry» في كتابهما: (فكر ٦٨)(٥٠). وبالاستناد إلى ما قلناه سابقًا في الملامح الخاصّة بالمنهجية الأركيولوجية والجينيالوجية، نستطيع القول فيما يتعلّق بالتأويل: إنّ دور الجينيالوجية يكمن فيما تضيفه من مسائل المعنى بالاستناد إلى مفهوم القوة، فلقد: «كانت الجينيالوجية النيتشوية إعادة بحث عمّا يشكّل المعنى ويبني القيمة في كلّ شيءٍ وكلّ علاقة. فكشف القوة بوصفها الحامل الحقيقي للمعنى»(٥١).

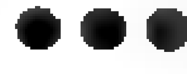
وكان مفهوم فوكو للسلطة يعكس هذا المعنى؛ إذ هي مجموع علاقات قوة في وضع استراتيجي معيّن. كما أضافت الجينيالوجيا للأركيولوجيا مفهومًا للتاريخ لا يقوم على الوصف المحض للخطابات، ولكن على إدراك وظائفها وأهدافها ومعانيها، فالجينيالوجيا لا: «تريد القبض على الأفكار مجسدة، بل تريد رسم ---> تصوير الأفكار وهي تشتغل، وشغلها المتواضع ليس هو ترميز ما يخفى وراءها، أو يعلو فوقها، ولكنه هو ---> حيزها بالذات»(٥٢).

وعليه، إنّ علاقة الأركيولوجيا بالجينيالوجيا، وإن بدت تكاملية، فإنّ الجينيالوجيا ما فتئت تبتعد عن الأركيولوجيا، وتناقش موضوعات السلطة والذات في المجتمع الحديث، وتقيم ما يسميه فوكو لاحقًا بتاريخ الحاضر. وعلى الرغم من أنّ فوكو يعلن أنّ مشاريعه المستقبلية ستتقاسمها المنهجية الأركيولوجية والجينيالوجية، إلاّ أنّ المتفحّص يستنتج أن الأركيولوجيا تنتمي أكثر إلى مرحلة الممارسات الخطابية، مرحلة الجنون والعقل والطب واللغة، أكثر من انتمائها إلى مرحلة الممارسات غير الخطابية الخاصّة بالسلطة والجسد، والتي ستعالجها الجينيالوجيا.

وفي هذا السياق، يشكّل **نظام الخطاب**، نقطة تحوّل كبير في فلسفة فوكو، سواء من حيث المنهج، أو من حيث الموضوعات، أو من حيث تصوّر الخطاب ذاته، وإنّ التوقّف عند هذا التحوّل يتطلب دراسة مستقلة حول علاقات الخطاب بالسلطة والمعرفة والذات.

وعليه يمكننا القول، كخلاصة عامة لموقف فوكو من التحليل الخطابي ومنزلته في فلسفة اللغة، إنّه إذا كُنّا لا ننكر الجوانب الألسنية في مفهوم الخطاب عند فوكو، وبخاصةٍ الألسنية البنيوية وموقفها من الذات والتاريخ في شكله الاتصالي، وإذا كنّا لا ننكر أهمية اللغة والتحليل اللغوي في المدرسة الأنجلوسكسونية وبخاصة على مستوى الإشكاليات وأثر ذلك في مفهوم الخطاب ووحدته الأساسية، وإذا كنّا لا ننكر أهمية التأويل ودوره في تعديل كثيرٍ من مسائل

تحليل الخطاب، إلاّ أنّنا نعتقد أنّ محاولة ميشيل فوكو كانت تحاور كبرى التيارات اللغوية والفلسفية الغربية، من خلال قضاياها وإشكالياتها بهدف تأسيس طريقة جديدة لتفكير مسائل اللغة والخطاب والتاريخ، هذه الطريقة التي يمكن تلخيصها في النظر إلى الخطاب على أساس المنطوقات التي يتكوّن منها، والموزّعة على التشكيلات الخطابية المختلفة في حقبة تاريخية معيّنة ومساءلة أشكال ظهورها وتحوّلها ووظائفها واستراتيجيتها وتحوّلها أو اختفائها دونما إرجاعها إلى ذات مؤسِّسة أو إلى معنى باطني أو نسق منطقي أو بنية لغوية، بل الاقتصار على وصفها وكيفية ظهورها في التاريخ. ●



الحواشي

١ – من الصعب تحديد مجال فلسفة اللغة وموضوعه ومنهجه، إلاّ أنّه يمكن القول إنّ هنالك رأياً يعتقد أنّ فلسفة اللغة هي الآراء الفلسفية المختلفة التي قيلت حول طبيعة اللغة وعلاقتها بالفكر والواقع، والتي نقرؤها في نصوص أفلاطون وأرسطو والفارابي وديكارت ولوك ونيتشه وفيدجنشتين وغدمار ودريدا وفوكو وأوستين وكواين..إلخ أو بتعبير آخر آراء الفلاسفة المختلفة في اللغة. وواضح أنّ هذا الرأي يجعل من فلسفة اللغة جزءاً من الفلسفة العامّة للفيلسوف، ولا يعطيها المكانة الخاصة التي أصبحت تتمتّع بها في الدراسات الفلسفية المعاصرة. وهنالك من يقصرها على التيار التحليلي ابتداءً من جورج مور وراسل وفيدجنشتين خاصّة ثمّ على التيارين الوضعي المنطقي تمثله أعمال كارناب وتيار مدرسة اكسفورد تمثله أعمال أوستن وسيرل، وهنالك من يحدّدها في التيار التأويلي ابتداءً من مؤسّس الظواهرية هوسرل مروراً بهيدجر وميرلوبنتي وغدمار وبول ريكور وخلفيته التاريخية عند شلايرماخر وفقهاء اللغة. وهنالك رأيٌ رابع يختصر فلسفة اللغة في أعمال الألسنيين ابتداءً من دي سوسير وانتهاءً بشومسكي مروراً بنفينست والمدرسة التوزيعية الأمريكية مع التركيز على مناهج الألسنية ومفاهيمها. إلاّ أنّنا نعتقد أنّ الموضوعية تفرض علينا النظر إلى فلسفة اللغة انطلاقاً من النقلة النوعية التي عرفتها مسائل اللغة نتيجةً للتطورات الحاصلة في ميدان المنطق الرياضي والألسنية والتأويل أو فلسفة التأويل، وهو الذي أدّى إلى بروز رأيٍ يدافع عن فكرة أنّ فلسفة اللغة فرعٌ فلسفيٌ، مثله مثل بقية الفروع الفلسفية الأخرى كفلسفة التاريخ وفلسفة العلوم وغيرهما.. أي إنّ فلسفة اللغة مبحثٌ مستقلٌ له موضوعٌ خاصٌ به هو اللغة منظوراً إليها من الزاوية الفلسفية وله مناهج قائمة بذاتها وتاريخ خاصّ ونظريات أساسية، مثل النظريات المنطقية والألسنية والتأويلية، مع ضرورة الإشارة إلى المكانة الخاصة للتأويل والتحفّظات القائمة بينه وبين التحليل المنطقي الذي يدافع عن خصوصية العلاقة بين المنطق واللغة. وللمزيد من المعلومات حول هذه المسائل يمكن الاطلاع على الكتب الآتية:

- La Philosophie du langage: 1997.
- La Philosophie du langage au 20e siécle: 1997.
- La Philosophie du langage: 1996.

يمكن إضافة فكرة أساسية هي أنّ هنالك علوماً لسانية كعلم العلامة وعلم الدلالة، وعلوماً إنسانية تهتم باللغة منها علم النفس اللغوي وعلم الاجتماع اللغوي والانتربولوجية اللغوية، تساهم في بلورة مقاربات جديدة للغة.

2- Dictionnaire de linguistiques: 32 - 33.

٣ – هناك دراسات كثيرة حول علاقة البنيويين بالدراسات الألسنية، ولعل أفضل وسيلة لمعرفة هذه العلاقة الاطلاع مباشرةً على أعمال كلود ليفي ستروس وبخاصّة (البنى الأساسية للقرابة) و(الانتروبولوجية البنيوية) وأعمال رولان بارت بخاصّة (درجة الصفر في الكتابة) و(النقد والحقيقة) وكذلك أعمال جاك لكان وبخاصّة (كتابات).

4- L'archéologie du savoir: 41.

ترجم هذا الكتاب إلى العربية سالم يفوت، بعنوان: حفريات المعرفة.

٥ – للاطلاع على رأي الفيلسوف حول علاقة الخطاب بالتاريخ يمكن العودة بشكل خاصّ إلى بحثه المنشور في مجلة «Esprit» العدد ٣٧١ سنة ١٩٦٨ بعنوان «Réponse à une question» بخاصّة الصفحات ٨٦٠ – ٨٦٢.

٦. L'archéologie du savoir: 167 - 168.

٧ – دروسٌ في الألسنية العامة: ٤٣.

٨ - L'archéologie du savoir:. 146

٩ - Le livre des autres: 117

١٠ - L'archéologie du savoir: 110.

١١ – ذكر هذا الحوار «دريفوس» و«رابينوف» في كتابهما: (ميشيل فوكو مسيرة فلسفية): ٤٥.

١٢ - L'archéologie du savoir: 140.

١٣ - L'archéologie du savoir: 103.

١٤ - L'archéologie du savoir: 67.

١٥ - Ibid, p. 89.

١٦ - Magazine Littéraire: 771.

١٧ - L'archéologie du savoir: 173.
١٨ - Réponse Au cercle d'Epistémologie: 819 - 859 - 860
١٩ - L'archéologie du savoir. 162.
٢٠ - L'Ordre du Discours: 71.
٢١ - Michel Foucault: 72.
٢٢ - Nietzsche, la Généalogie, L'Histoire: 138.
٢٣ - Nietzsche, Freud, Marx, in, Dits et ecrits: 565.
٢٤ - Ibid: 566.
٢٥ - ميشال فوكو: مسيرة فلسفية: ١٠٨.
٢٦ - Le Livre des Autres: 117.
٢٧ - Histoire du structuralisme: 304.
٢٨ - Gille deleuze: 23.
٢٩ - نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو: ١٤٧.
٣٠ - L'archéologie du savoir: 119.
٣١ - دروس في الألسنية العامة: ٤٣.
٣٢ - L'archéologie du savoir: 146.
٣٣ - Ibid, p. 79.
٣٤ - Gille Deleuze, Op-cit, p. 22.
٣٥ - نظرية الأفعال الكلامية في الموسوعة الفلسفية العربية: ١٣٣٠.
٣٦ - التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد: ١٨٤.
٣٧ - المرجع السابق نفسه: ١٨٣.
٣٨ - المرجع نفسه: ١٨٥.
٣٩ - المرجع نفسه: ١٩٤.
٤٠ - المرجع نفسه: ٢٠٣.
٤١ - مسيرة فلسفية: ٤٥.
٤٢ - L'Archéologie du Savoir: 81.
٤٣ - ميشال فوكو، مسيرة فلسفية: ٤٥.
٤٤ - المصدر السابق: ٢٧.
٤٥ - حول علاقة ميشيل فوكو بالتأويل، يمكن العودة إلى كتابه (الكلمات والأشياء) القسم الثاني وبخاصة ما تعلّق بوضعية اللغة في العصر الحديث، وكذلك محاضرته التي ألقاها سنة ١٩٦٧ في الجمعية الفلسفية الفرنسية حول: «نيتشه فرويد ماركس» وكذلك بحثه: نيتشه الجينيالوجيا والتاريخ.
٤٦ - تعدّ كتبه التي نشرها في السبعينات دليلاً على التحوّل الذي طرأ على منهج تحليله للخطاب، وبخاصة من حيث علاقة الخطاب بالسلطة والذات، ونظراً لحجم المسائل المطروحة وطبيعتها المعقدة، آثرنا عدم مناقشتها في هذه الدراسة التي خصّصناها لمنزلة الخطاب في فلسفة اللغة بشكل عام، وعلى القارىء الذي يريد الاطلاع على آراء الفيلسوف حول تلك المسائل أن يعود إلى كتبه وبخاصّة «نظام الخطاب» و«إرادة المعرفة» و«الاهتمام بالذات».
٤٧ - L'Archéologie du Savoir: 115.
٤٨ - Gille Deleuze, Op-cit, pp. 21 - 22.
٤٩ - أصل الأخلاق وفصلها: ١١.
٥٠ - Michel Foucault, p. 72.
وكذلك:
La Pensée 68, Essai sur l'Anti-Hummanisme Contemporain: p. 105.
٥١ - نقد العقل الغربي: الحداثة ما بعد الحداثة: ١٤٢.
٥٢ - المرجع نفسه: ١٤٢.

المصادر والمراجع

- **أصل الأخلاق وفصلها**، لفريدريك نيتشه، تعريب حسن قبيسي، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١م.
- **التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد**، لصلاح إسماعيل عبد الحق، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٩٩٣م.
- **حفريات المعرفة**، لميشيل فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م.
- **دروس في الألسنية العامة**، لفريديناندي سوسير، ترجمة محمد القرمادي وزملائه، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢م.
- **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، لدريفوس، ورابينوف، ترجمة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي.
- **نظرية الأفعال الكلامية**، لعادل فاخوري، الموسوعة الفلسفية العربية، ط١، معهد الإنماء القومي، ١٩٨٦م.
- **نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو**، لمحمد علي الكردي، دار المعرفة الجامعية، د.ت.
- **نقد العقل الغربي: الحداثة بعد الحداثة**، لمطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، د.ت.

- L'Archéologie du savoir, Michel Foucault, op-cit.
- Histoire du structuralisme, ed, La découverte, tome I, 1991.
- Le Livre des Autres, Rymond Bellourd, Op-cit.
- Magazine Littéraire, Avril - Mai, 1969, No. 28, in, Dits et écrits 1954 - 1988, Tome I, ed, Gallimard, 1994.
- Michel Foucault, (1926 - 1984), ed, Flamarion, 1991.
- L-Ordre du Discours, ed, Gallimard, 1994.
- La Pensée 68, Essai sur l'Anti - Hummanisme Contemporain, ed. Gallimard, 1985.
- Nietzsche, Freud, Marx, in, Dits et écrits, Michel Foucault, tome I, ed. Gallimard, 1994.
- Nietzsche, La Généalogie, L'Histoire, in Dits et écrits, Michel Foucault, tome I, ed. Gallimard, 1994.

في نقد الاصطلاح البلاغي :

«التعليل» و «حسن التعليل» : مصطلحان أم مصطلحٌ واحد ؟؟

الأستاذ/ محمد إقبال عروي
المغرب

نشأ علم البديع ، وعلم بديع القرآن ، نشأة طبيعيّة ، أملتها ظروف البحث في إعجاز القرآن ، وتحليل أنماط الشعر العربي المستحدثة ، وقد تطوّر ذلك العلم بشقّيه ؛ لتصبح أدواته عناصر مدمجة في العمليّة التفسيرية ، والعمليّة النقديّة.

ومع تقدّم البحث ، وتكاثر العلماء والمهتمين ، أصبح هذا العلم بحرًا زاخرًا ، تمدّه روافد عديدة بالمفاهيم والمصطلحات ، غير أنّ ذلك الكمّ الهائل تحوّل ، في أصله وامتداده ، إلى أزمةٍ أصابت علم البديع ، وذلك لما نتج عنه من أوضاع سلبيّة تمثّلت في تعدّد المفاهيم للمصطلح الواحد ، وتعدّد المصطلحات للمفهوم الواحد.

ومعلومٌ، في سياسة الاصطلاح، أن يكون لكلّ مفهومٍ مصطلحٌ منضبط يدلُّ عليه، ويعينه في معترك المخاطبات والإشارات؛ إذ «المعنى الاصطلاحي يتصف بصفة الخصوصيّة، ويجب، من ثمّ، أن يكون واضحًا دقيقًا، ودالاً على معنى واحد غير متعدّد»(١)، بينما الكلمات التي يستوعبها المعجم اللغوي تمتاز بالتعدّد الدلالي حسب تنوّع المساقات التي ترد فيها.

إنّ المصطلحيين مجمعون على أنّ المصطلح «لا بدّ أن يكون بدلالة واضحة وواحدة في داخل التخصّص الواحد»(٢)، ومن واجبه أن يكون محدّد الدلالة، حيث يقتضي معناه عند ذكره مفردًا، ومفصولاً عن سياقه، مختلفًا عن كلمات المعجم؛ إذ تتلبس معاني متباينة بتباين سياقاتها.

لكنّ علم البديع لم يحترم هذه الشروط، ولم يقوَ على أن يحافظ لكلّ مفهومٍ بمصطلحه الخاصّ به بغية تجنّب الخلل والتداخل والالتباس، ووجدنا على عكس ذلك مظاهر من الاضطراب، أضعفت من عطائه، وانتقلت به إلى صورة غير محمودة، لعلّها

تمثّل أحد أسباب لمزه، والتنفير منه من قبل المفتونين بالحداثة النقدية.

وبغية إخراج الكلام من دائرة التعميم إلى التخصيص، سنبرز، في هذه الوقفة النقديّة، جانبًا من الاضطراب والخلل الذي وقع فيه علم البديع، وبديع القرآن، عندما خرقا الشروط الاصطلاحيّة السالفة، فاضطربا في تحديد مفهوم كلّ من «التعليل» و«حسن التعليل»، واختلط عليهما الأمر، فأنشأ بينهما علاقة ترادفيّة غير سليمة.

«التعليل» و«حسن التعليل»: المفهوم والعلاقة

تداول المهتمون داخل الحقل البلاغي، مصطلح «التعليل» أو «حسن التعليل»، ورغبوا في أن تكون دلالته متمحضة في اتجاهٍ معيَّن، لكنّ واقع التأليف شهد عكس ذلك؛ إذ كثرت مفاهيمه، أو بعبارةٍ أدقّ، صار له مفهومان متباينان، لا يجمع بينهما إلاّ اللقب الرامز إليهما.

أ - المفهوم الأول:

آية ذلك أنّ ابن أبي الإصبع والسيوطي يعرّفانه بكونه: «أن يريد المتكلّم ذكرَ حكمٍ واقع أو متوقع، فيقدم بعد ذكره علّة وقوعه؛ لكون رتبة العلّة التقدّم على المعلول»[٣].

ومن شواهده قوله تعالى: ﴿**لولا كتابٌ من الله سبقَ لمسَّكُم فيما أخذتم عذابٌ عظيم**﴾[٤]؛ إذ كان «سبق الكتاب من الله تعالى هو العلّة في النجاة من العذاب»[٥]، كما أنّ قوله تعالى: ﴿**ولولا رهطُكَ لرجَمْنَاكَ**﴾[٦] داخل في هذا الفن، على أساس أنّ وجود رهط شعيب هو العلّة في سلامة هود من رجم قومه.

وأضاف السيوطي قوله تعالى: ﴿**الذي جعلَ لَكُم الأرضَ فِراشا، والسَّماءَ بِناءً**﴾[٧]؛ لأنّ فيها ذكرًا للغاية من الخلق[٨]، ووضع السماء والأرض.

وتتجلى فائدة التعليل في أنّه يقرّر الحقائق والمعتقدات بذكر عللها، لما عرف من طبائع النفوس من أنّها «أبعث على قبول الأحكام المعلّلة من غيرها»[٩]، وحيثما ورد التعليل في القرآن، فإنّ المتلقّي بإمكانه أن يقدّر سؤالاً تقتضيه جملة التعليل.

ومن أدواته في القرآن: اللام، وإن، وإذ، والباء، وكي، ومن، ولعل...[١٠]. ومجمل القول أنّ التعليل داخل في الوسائل المنتهجة من قبل الخطاب القرآني لإبلاغ أحكامه وعقائده، وتمكينها في نفوس المستمعين، وهو تعليلٌ حقيقي وواقعي، يقوم على الحجة والبرهان.

ب - المفهوم الثاني:

نجد صياغة دقيقة لمفهومه عند الجرجاني والقزويني والعلوي اليمني، يقول الجرجاني: «وهو أن يدّعي في الصفة الثابتة لشيء أنه إنما كان لعلّة يضعها الشاعر ويختلقها، إمّا لأمرٍ يرجع إلى تعظيم الممدوح، أو تعظيم أمرٍ من الأمور»[١١]، وأخذه القزويني، واختصره في قوله: «حسن التعليل هو أن يُدَّعَى لوصف علّة مناسبة له باعتبارٍ لطيف غير حقيقي»[١٢]؛ أي إنّ المتكلّم يتجاوز العلّة الحقيقيّة للوصف أو الحكم، ويتخيّل علّة متوهّمة تصلح، في نظره، لأن تكون علّة ملائمة لما هو بصدده.

ولهذا الاعتبار، توسّع العلوي اليمني في إبراز طغيان العلّة المتوهّمة على العلّة الوجودية الواقعية المتحقّقة، فقال: «وهو في مصطلح علماء البيان عبارةٌ عن أن تقصد إلى حكمٍ من الأحكام، فتراه مستبعدًا، من أجل ما اختصّ به من الغرابة واللطف

والإعـجـاب، أو غير ذلك، فـتـأتـي عـلـى جـهـة الاستطراف بصفةٍ مناسبة للتعليل، فتدّعي كونها علّة للحكم»(١٣)، من أجل أن يتوهم المتلقي أنّها علّة محقّقة، فتقرّر عنده وتثبت ثبات العلل الواقعيّة المنطقيّة.

وقد لخّص د. تمام حسّان مفهومه، وقدمه في صيغة دقيقة فقال: «هو توافق علّة مخترعة مع أمرٍ ليس معلولاً لها على الحقيقة»(١٤).

ومن شواهده(١٥)، قول المتنبي:

لمْ تَـحْـكِ نَـائِـلَـكَ السـحَـابُ وإنَّـمـا
حُـمَّـتْ بِـهِ فَـصَـبِـيـبُـهَـا الرُّحَـضَـاءُ(١٦)

فالعلّة المنطقية لنزول الغيث معلومة، لكنّ الشاعر تلطّف في الاهتداء إلى علّة متوهّمة ومتخيلة، وهي أنّ السحـاب أصيب بالحمّى وهـو يـرى فعل الممدوح الجواد بالأعطيات والهبات.

ومن أمثلته قول ابن رشيق:

سـألتُ الأرضَ لِـمْ جُـعِـلَـتْ مُـصَـلّـى
ولِـمْ كـانت لـنـا طُـهْـرًا وَطِـيـبًـا
فـقـالتْ غـيـرَ نـاطِـقَـةٍ لأنّـي
حـويتُ لِـكُـلِّ إنسـانٍ حـبـيـبـا(١٧)

فالواقع أنّ علّة جعل الأرض طاهرة وصالحة للتيمم والصلاة تقع خارج ما اعتقده الشاعر، لكنّ مجاله التصوّري والتخييلي أباح له أن يتّخذ من احتواء الأرض لأجسام الأحبّة «علّة في كونها طهورًا ومسجدًا»(١٨)، ولا يمكن للناقد إلاّ أن يقول مع العلوي اليمني: «لقد أحسن الشاعر في الاستخراج، وألطف في التعليل»(١٩).

وبهذا يتضح المفهوم الثاني للتعليل، وهو، بطبعه، مخالفٌ للمفهوم الأول؛ إذ التعليل الأول، والقرآن منه، تعليلٌ حقيقيّ واقعيّ، أمّا التعليل الثاني فهو تخيلي ومتوهّم.

بهذا التحديد، يتضح الفرق بين المفهومين الأول والثاني، وقد غلط بعض المصنفين في علم البديع وبديع القرآن، فخلطوا بين «التعليل» و«حسن التعليل»، وصاغوا لهما تعريفًا واحدًا أدخلوا الأول، بموجب خلطهم، في باب البديع، وجعلوه مرادفًا للمفهوم الثاني.

فقد جعل الإمام القزويني التعليلَ أحدَ أنواع حسن التعليل(٢٠)، وكان لهذا الموقف تأثيرٌ سلبيّ في بعض المعاصرين، كما سنوضّحه بعد قليل.

أمّا ابن سنان، المتقدم تاريخيًّا، فمع أنّ شواهده له تعني أنه يستعمله بالمفهوم التخييلي، إلاّ أنّه لم يورد له من القرآن سوى قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهةٌ إلاّ الله لفسدتا**﴾(٢١)، وعدّه جاريًا مجرى التعليل الفني وهو غير صحيح؛ لأنّ الآية تضمنت شرطًا حقيقيًّا لا متخيّلاً، ثمّ إنّ القومَ يعدّونها شاهدًا على المذهب الكلامي، لا على التعليل(٢٢).

أمّا في العصر الحديث، فقد أورد د. عبد الفتاح لاشين لحسن التعليل فصلاً في كتابه «البديع في ضوء أساليب القرآن»(٢٣)، دون أن يلتفت إلى الفروق الجوهرية بين «التعليل» و«حسن التعليل»، وبخاصّة أنّه لم يورد لحسن التعليل أيّ شاهدٍ من القرآن، ممّا يجعل القارىء يتساءل: هل سببُ ذلك راجعٌ إلى أنّه غير موجودٍ في القرآن؟ أم أنّه لا يؤمن بوجوده في القرآن؟؟ أم أنّ عدم ذكره لشاهده القرآني دليلٌ على أنّه يميّز بين «التعليل» و«حسن التعليل»، وإن لم يصرّح بذلك؟؟

أمّا د. أحمد مطلوب، فقد أفرد في معجمه البلاغي بابًا للتعليل في الصفحة ٣٩٠، ثمّ ذكر «حسن

التعليل» في الصفحة ٤٦٣، وقال عنه: «وهو التعليل»، وهذا غير صحيح، كما أوضحه عرضنا لمفهوميهما؛ إذ بينهما اختلافٌ في مقوّم أساسي هو «التحقيق» و«التخييل».

إنّ مناط تعريف القوم لحسن التعليل يرتد إلى المستوى التخيلي في العلّة المناسبة؛ لأنها قائمة على الادّعاء، وهذا ما يتضح من خلال تحديد القزويني له: «وهو أن يدّعي لوصف علّة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي»(٢٤)، أو هي قائمة على الاستطراف والإيهام بمصطلحي العلوي اليمني(٢٥)، وهو عكس التعليل القائم على الحقيقة والواقع، والمؤسّس على عللٍ واقعية.

وبهذا المعيار، رفض دارسون إلحاق «حسن التعليل» ببديع القرآن؛ لأنّ في ذلك مظنة وصفه بالتوهّم، أو إلحاقه بخيالات الشعراء(٢٦)، ونستطيع أن نستشفّ هذا الموقف من خلال تعريف العلوي اليمني لحسن التعليل، فقد استوعب تعريفه السابق مفردات دالّة على مقوم التخيل والتخييل والادعاء والتلطّف، ثمّ إنّه لم يورد لحسن التعليل أيَّ شاهدٍ من القرآن، ممّا يعني أنّ «حسن التعليل» عنده ليس هو «التعليل».

وفي العصر الحديث، ذهب د. الشحات أبو ستيت إلى ضرورة المباينة بين المصطلحين، يقول: «وينبغي التنبيه إلى الاختلاف بين «حسن التعليل» و«التعليل» الحقيقي، فحسن التعليل لونٌ بديعي يقوم على التخيّل والادعاء لا على الحقيقة، والعلل فيه عللٌ خيالية غير مطابقة للواقع... ومن هنا لا توجد شواهد في القرآن الكريم؛ لأنه لونٌ مرتبطٌ بالخيال والبعد عن الواقع والحقيقة، والقرآن الكريم كتاب الحقّ الذي ينطق بالحق، ويتحدث بالحقيقة»(٢٧).

والنتيجة التي نخلص إليها أنّ «التعليل» و«حسن التعليل» مفهومان متباينان، وأنّ «حسن التعليل»، بمفهومه التخييلي الإيهامي، لا وجود له في القرآن، ولا يحقُّ له أن يعمر ضمن مباحث بديعه، وحقّه أن يلحق بالنقد، فهو، هناك، مبحث طريف، ومجال رحب لإبداع الشعراء. وأمّا التعليل، بمفهومه العلمي الواقعي، فمع أنّه موجودٌ في مخاطبات القرآن، فحقّه أن ينتمي إلى علم الكلام والجدل.

وقد ساق الخلطُ بين «التعليل» و«حسن التعليل» والافتتانُ بالتفريع والتقسيم بعضَ البلاغيين إلى اصطناع أنواعٍ للتعليل، محكمين، في ذلك، منطق العلة الثابتة والعلة المتوهّمة، والإمكان والاستحالة، وهما مناط التفريق بين المفهومين، فانتهت أنواعه عندهم إلى أربعة أقسام:

– بالنظر إلى الوصف المعلّل، يكون التعليل قسمين: ثابت تريد تعليله، وغير ثابت تريد إثباته.

– وبالنظر إلى الوصف الثابت، يكون قسمين: علّة خفية، وعلّة ظاهرة.

– وبالنظر إلى الوصف غير الثابت، هناك قسمٌ ممكن، وآخر غير ممكن(٢٨).

وهذا التقسيم الذي يذهب إليه محمد قرقماس الأقتيري (٨٠٢ – ٨٨٢هـ)(٢٩) مردود؛ لأنه بناه على أصلٍ فاسد، هو الخلط بين «التعليل» و«حسن التعليل»، وما بُني على فاسد كان مآله الفساد، إضافةً إلى أنّه محكومٌ بنزعةٍ تفريعيّة، تمثّل أزمةً أخرى من أزمات علم البديع وبديع القرآن، وقد نفرد لها وقفة خاصّة في قابل الأيام إن شاء المولى عزَّ وجلّ.

إنّ الهدف من إثارة هذا الإشكال متصلٌ بالإحساس بأنّ اضطراب العلاقة بين المفاهيم والمصطلحات وتداخلها المعرفي يسوق إلى اضطرابٍ في الفهم، وإشغال الذهن بما من شأنه أن يصرف عن الفهم السليم، وقد لخّص د. أحمد أبو زيد خطورة هذا الاضطراب في قوله: «إنّ الاضطراب في

استخدام المصطلحات، في أيّ فنٍ أو صناعة، ليس بالأمر الهيّن الذي يمكن أن يُقال عنه إنّه لا يضرّ، فإن لم يكن من ضررٍ سوى إهدار الجهد في معرفة العديد من المصطلحات المترادفة على قسمٍ واحد من أنواع البديع لكفى، فكيف والانشغال به يحول دون التعمّق في أسرار بديع القرآن»(٣٠)، بل إلى أيّ مدى في الاضطراب يؤول الأمر إذا كانت المصطلحات متباينة في دلالاتها، ولكنها تستعمل بمعنى واحد، كما وقفنا عليه مع مصطلحي «التعليل» و«حسن التعليل»؟ مع التذكير بأنّ مصطلحاتٍ أخرى تعيش الأزمة نفسها، وتفرض على الدارسين إيلاءها العناية اللازمة لتخليصها من الاضطراب المصطلحي والفوضى المفاهيمية.

لا شكّ أنّ الوضع يتطلب إصلاحًا وتقويمًا في الحال قبل الاستقبال، وهو ما دفعنا إلى أن نفرد أطروحتنا لنيل دكتوراه الدولة لهذا الموضوع الخطير(٣١) رغبةً في إسهام إصلاحي يستجيب للمتطلبات المنهجية. والله الموفق للفلاح. ●

●●●

الحواشي

١ – المصطلح النقدي في نقد الشعر: ٨.

٢ – الأسس اللغوية لعلم المصطلح: ١٢.

٣ – بديع القرآن: ١٠٩. وينظر معترك الأقران: ٢٨٢/١ إذ ذكر السيوطي فائدته المتمثلة في التقرير والأبلغية، وعدد حروفه مثل اللام، وكي، ولعل، وغيرها.

٤ – الأنفال : ٦٨.

٥ – بديع القرآن: ١٠٩.

٦ – هود : ٩١.

٧ – البقرة : ٢٢.

٨ – معترك الأقران.. : ٢٨٢/١.

٩ – المرجع نفسه: ٢٨٤/١.

١٠ – المرجع نفسه: ٢٨٢/١.

١١ – أسرار البلاغة: ٢٧٧ – ٢٧٨.

١٢ – الإيضاح : ٥١٨/٦.

١٣ – الطراز : ٣/ ١٣٨ – ١٣٩.

١٤ – الأصول : ٣٨١.

١٥ – أسرار البلاغة: ٢٧٨. وانظر شواهد شعرية أخرى في: سر الفصاحة: ٢٦١، وقد سمّاه بـ « الاستدلال بالتعليل»، والطراز: ١٣٩/٣.

١٦ – ديوان المتنبي بشرح العكبري: ٣٠/١.

١٧ – الطراز : ١٣٩/٣.

١٨ – المرجع نفسه: ١٣٩/٣.

١٩ – المرجع نفسه.

٢٠ – الإيضاح : ٥١٨/٦.

٢١ – الأنبياء : ٢٢.

٢٢ – سرّ الفصاحة: ٢٦١.

٢٣ – ينظر البديع في ضوء أساليب القرآن: ١٦.

٢٤ – الإيضاح: ٧٦/٦.

٢٥ – وذلك في معرض تعريفه لحسن التعليل، انظر: الطراز: ١٣٨ – ١٣٩.

ومن الجدير بالذكر أنّ العلوي اليمني لم يورد لهذا الفن أيّ شاهدٍ من القرآن، ممّا يعني أنّ حسن التعليل عنده ليس هو التعليل.

٢٦ – حسن التعليل، تاريخ ودراسة: ٥٢ – ٥٣.

٢٧ – دراسات منهجية في علم البديع: ١٥٩.

٢٨ – زهر الربيع في شواهد البديع: ١٦١.

٢٩ – محمد بن قرقماس بن عبدالله الناصري، الشيخ ناصر الدين، الأديب الشاعر، القاهري، الحنفي، من أبناء المماليك بمصر، ولد بالقاهرة سنة ٨٠٢هـ، وتوفي بها سنة ٨٨٢.

من مصنفاته: «زهر الربيع في شواهد البديع»، وشرحه «الغيث المريع على زهر الربيع»، و«فتح الرحمن في تفسير القرآن».

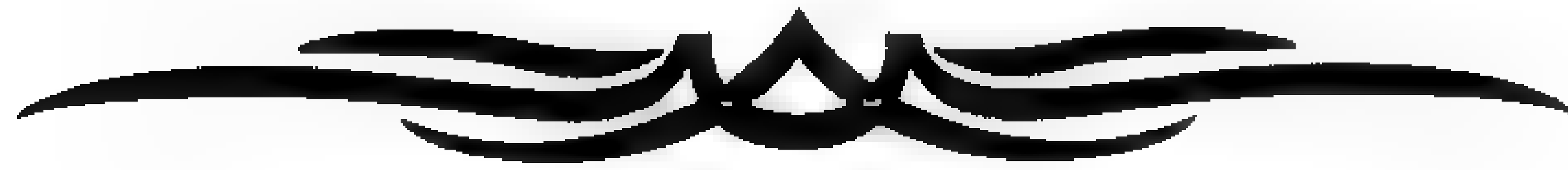
انظر: الضوء اللامع: ٨/ ٢٩٢ – ٢٩٣، ونظم العقيان: ٢/ ١٥٨ – ١٥٩.

٣٠ – بديع القرآن ومصطلحاته: تنقيح وتجديد في الترتيب، ضمن ندوة «الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية» ٣٧٧.

٣١ – عنوان الأطروحة: «بديع القرآن، دراسة مصطلحية نقدية»، وقد أنجزت تحت إشراف الأستاذ الفاضل الدكتور حميد فتاح، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بفاس، المغرب.

المصادر والمراجع

- **أسرار البلاغة**، لعبد القاهر الجرجاني، تح. محمود محمد شاكر، ط١، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٩١.
- **الأسس اللغوية لعلم المصطلح**، للدكتور محمد فهمي حجازي، مكتبة غريب، مصر، ١٩٩٣.
- **الأصول: دراسة إبستيمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي**، للدكتور تمام حسان، ط١، دار الثقافة، البيضاء، ١٩٨١.
- **الإيضاح في علوم البلاغة**، للخطيب القزويني، تح. الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي، ط٣، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢.
- **البديع في ضوء أساليب القرآن**، للدكتور عبد الفتاح لاشين، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٨٦.
- **بديع القرآن**، لابن أبي الإصبع، تح. محمد حنفي شرف، نهضة مصر، القاهرة، د.ت.
- **بديع القرآن: دراسة مصطلحية نقدية**، لمحمد إقبال عروي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، إشراف الأستاذ الدكتور حميد فتاح، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس.
- **حسن التعليل: تاريخ ودراسة**، للدكتور لطفي سيد صالح قنديل، ط١، القاهرة، ١٩٨٣.
- **دراسات منهجية في علم البديع**، للدكتور الشحات محمد أبو ستيت، ط١، ١٩٩٤.
- **الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية**، ندوة علمية، مطبعة المعارف، الرباط، ١٩٩٦.
- **ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح العكبري**، تح. مصطفى السقا وزميليه، دار الفكر، د.ت.
- **زهر الربيع في شواهد البديع**، لمحمد بن قرقماس الأقتيري، تح. رشيدة الشعلي، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، مرقونة، خزانة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، تحت رقم (٤١٤ شعل).
- **سر الفصاحة**، لابن سنان الخفاجي، تح. علي فودة، ط١، مكتبة الخانجي، ١٩٣٢.
- **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز**، العلوي اليمني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠.
- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
- **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، للإمام السيوطي، تح. أحمد شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨.
- **المصطلح النقدي في نقد الشعر**، للدكتور إدريس نقوري، ط١، دار النشر المغربية، البيضاء، ١٩٨٢.



التراث اللغوي المغربي

أحمد بن المأمون البلغيثي نموذجًا

الدكتور/ عبد الرحيم أخ العرب
جامعة سيدي محمد بن عبدالله
فاس - المغرب

مقدمة

إنَّ التراث ليس جهازًا ولا أرضًا مواتًا، ولا مومياء محنّطة، يخيّم عليها السكون الرهيب غير المتناهي، بل يعدّ مادةً أساسية لكلّ باحثٍ، ومرجعًا لتاريخ السلف، هو في حقيقة الأمر ليس مادةً عديمة الحيوية، بل مهدًا وثيرًا لحضارة راقية وفعالية دائمة الاستمرار في مضيّها. إنّه شيء (لا يورث) وإنمّا ينبغي الاستحواذ عليه من خلال (جهدٍ كبير).

ونظرًا للأهمية التي تحتلها حروف الجرّ في اللغة العربية، من حيث تنوّعها وتعدّد معانيها، خصّها اللغويون بدراساتٍ عميقة طالتها بالتحليل والتفكيك، كما هو الأمر عند عبد الرحمن بن إسحاق النهاوندي الزجّاجي (ت ٣٣٧هـ) في كتابه: (اللامات)، وعلي بن عيسى الرمّاني (ت ٣٨٤هـ) في كتابه: (معاني الحروف)، وعلي بن محمد الهروي (ت ٤١٥هـ = ١٠٢٥م) في كتابه: (الأزهية في علم الحروف)، وأحمد بن عبد النور المالقي (ت ٧٠٢هـ = ١٣٠٢م) في كتابه: (رصف المباني في شرح حروف المعاني)، والحسن بن القاسم المرادي (ت ٩٤٩هـ) في كتابه: (الجنى الداني في حروف المعاني).

وفي هذا السياق يبرز بوضوح وقوّة كتاب اللغوي المغربي العلاّمة الأديب أحمد بن المأمون البلغيثي (شرح على نظمه في حروف الجرّ)، الذي يتميّز عن غيره بخصائص فريدة ونظرات تحليلية دقيقة وثاقبة، تنبيء عن علوّ مكانته العلميّة وتضلعه في المعارف النحوية واللغوية، وكذلك ينطوي على منهجٍ علميّ متميّز، استطاع به المؤلّف - وبطريقةٍ

جدليّة – أن ينخّل المدرسة المشرقية، ويقوّم آراءها في معاني حروف الجرّ ودلالاتها، اعتمادًا على الأسس الأصوليّة، والمسلّمات المنطقية، والأمور السياقيّة التي يندرج ضمنها النحوي والديني والفلسفي والتأملي، وبذلك جاء فريدًا في بابه مثمرًا في عطائه، يحفل بمعلوماتٍ جديدة، توصّل إليها صاحبها مستفيدًا من القرآن الكريم، وأشعار العرب، وأحاديث الرسول ﷺ فأجاد فأفاد.

- المؤلف:

نشأته ووظائفه:

هو أحمد بن المأمون البلغيثي العلوي الحسني، المغربي وطنًا، الفاسي نشأةً ودارًا، المالكيّ مذهبًا، ولد في شهر رمضان عام ١٢٨٢هـ = ١٨٦٥م بفاس، وتربّى تربية محافظة، درس القرآن واستظهره، وانخرط في صفّ طلبة العلم بكلية القرويين، سنة ١٢٩٨هـ = ١٨٨٠م، بعد ذلك أدرج في سلك المدرسين الأفذاذ وكبار المفتين. ولي القضاء بالصويرة والعرائش والدار البيضاء، ثمَّ مكناسة الزيتون، وهو آخر من كتب في الهندسة، وأوّل من درّس أحكام الإمام أبي بكر ابن العربي، وكان يقيم الدروس العلميّة في صحيح مسلم مع (الرسالة) بضريح الوليّ العربي بن السايح، و(الشمائل) بالزاوية التهامية[١].

شيوخه : تتلمذ البلغيثي على كبار العلماء مغاربةً ومشارقة، نذكر منهم:

من المغاربة : مولاي عبد المالك المدغري الضرير، (ت ١٣١٨هـ = ١٩٠٠م).

– الأستاذ الحاج محمد كنون (ت ١٣٠٢هـ = ١٨٨٤م).

– القاضي أبو العباس أحمد بن سودة (ت ١٣١٦هـ = ١٨٩٨م).

– الأستاذ محمد بن التهامي الوزّاني (ت ١٣١١هـ = ١٨٩٣م).

– الأستاذ عبد الله البدراوي (ت ١٣١٦هـ = ١٨٩٨م).

– الأستاذ سيدي إمحمد القادري (ت ١٣٣١هـ = ١٩١٢م).

– الأستاذ سيدي أحمد بن الخياط الزكاري (ت ١٣٤٣هـ = ١٩٢٤م).

ومن المشارقة: أبو الحسن علي ظاهر الحنفي الوتري، البغدادي أصلاً، المدني قرارًا ووفاة (قراءة وإجازة).

– الشيخ عبد الجليل أفندي برادة (ت ١٣٢٦هـ = ١٩٠٨م) (قراءة وإجازة).

– الشيخ عثمان الداغستاني (إجازة).

– الشيخ بدر الدين الدمشقي (ت ١٣٥٤هـ = ١٩٣٥م (قراءة وإجازة)[٢].

مؤلفاته

تجاوزت مؤلفاته الثلاثين، ما بين مطبوعٍ ومخطوط، فمن الكتب المطبوعة: الابتهاج بنور السراج (في جزئين): يشرح فيه قصيدة المساري في أدب طالب العلم، طبع في مصر. وشرح على نظمه في معاني حروف الجرّ، وبهامشه مختصر له، طبع طبعة حجرية بفاس، وإجابة اللهجة في شرح أبيات البهجة، وهو شرح لأربعة أبياتٍ ختم بها السيوطي بهجته على ألفية ابن مالك. ومن المخطوط: ديوان شعر في جزئين، لا يقلُّ الجزء منهما عن ٥٠٠ صفحة، مرتّبة على حروف المعجم[٣].

آراء تلامذته فيه :

قال المرحوم محمد بن العبّاس القباج: «اشتغل بالأدب منذ صباه، مع ترامیه على دواوين الشعراء، جمع رقّة الأدب إلى وقار العلماء»(٤).

وقال عنه تلميذه عبد الحفيظ الفاسي: «كبير الوجاهة، رفيع القدر، ميمون النقيبة، مسعود الحظ بمكانٍ من الملوك ورعايتهم وعنايتهم وبرهم»(٥).

وقال القيطوني: «شيخنا وشيخ كثيرٍ من شيوخنا، الفقيه العلاّمة، المدرّس النفّاعة، الدراكة، الفهّامة، المشارك، المطّلع، البحاثة، النقادة، الأديب، البليغ، الكاتب، الشاعر الفحل، القاضي، سلطان النجباء والأدباء، الفقيه النحوي، البليغ، الأصولي، البياني، الرحّال...»(٦).

وقال عبدالله بن العباس الجراري، وهو أحد تلامذته: «كان من علية العلماء الذين يحضرون مجالس الملك المرحوم المولى عبد الحفيظ، حتى إنّه لمّا عزم على رحلةٍ ثانية، يجمع فيها بين زيارة المساجد الثلاثة، لم يساعده العاهل المذكور؛ لمكانته العلمية وأبحاثه الدقيقة، وتحقيقاته المسلمة، وبعد هذا استعطفه بقصيدةٍ مؤثّرة، ممّا لم يجد معه بُدًّا من مساعدته، فرحل وتعرّف في رحلته هذه نخبة من العلماء والأدباء والمفكرين»(٧).

٢ - مذهبه النحوي

نفقت بضاعة النحو في الأندلس والمغرب، وأقبل عليها مجموعة من علمائها، فنضج تفكيرهم في الشروحات والحواشي والتقريرات والتجريدات، واكتسبوا خبرة حفّزتهم على التفكير بعمق في تسوية التراكمات والخلافات النحوية، وبهذا حقّ وسم المدرسة الأندلسية – على الرغم من أنّ مفهوم المدرسة أو المذهب غير واضح – بالتوفيقية. ويمثّل «البلغيثي» حلقة مهمّة في هذه السلسلة، التي حاول تكملة صرحها من خلال اختياراته، التي ترتوي من معين المدرسة البصرية والكوفية معًا، آخذًا منهما ما رآه واردًا وظاهرًا، دون تحيّز لأيّ مدرسة، وإذا وقع الخلاف بين المدرستين يحاول المؤلف فكّ الخلاف بإصدار حكمٍ تنفيذيّ بعد تفحّص مواقف النازلة، ومن خلال وظيفته القضائية يحاول تصحيح مسار الأحكام النحوية، حتى يتمكّن النحو من التقدّم والتطوّر. فعلى سبيل المثال: تعرف جملة (ما أضرب زيدًا لعمرو) خلافًا، حيث ذهب البصريون إلى أنّ (اللام) للتعدية؛ لأن ضرب متعدّ في الأصل، لكنّه لمّا بني منه فعل التعجّب نقل إلى فعل فصار قاصرًا، فعدي بالهمزة إلى زيد، وباللام إلى عمرو. أمّا الكوفيّون فمذهبهم أنّ الفعل باقٍ على تعديته ولم ينقل، و(اللام) مقوّية للعامل لمّا ضعف باستعماله في التعجّب. فالبلغيثي أعطى الأوليّة للتعدية؛ لأنّ التقوية يصحُّ المعنى مع حذفها، والمثال خلاف ذلك(٨).

الكتاب :

الكتاب الذي نقوم بدراسته كما هو واضحٌ من عنوانه: شرح على نظمٍ في معاني حروف الجرّ، وبهامشه مختصر له. تمّ الفراغ من كتابته ظهر يوم السبت الحادي والعشرين من جمادى الثانية من عام تسعة عشر وثلاثمائة وألف، وتمّ طبعه في فاتح ربيع النبوي عام ١٣٢٣هـ = ١٩٠٥م (تكرّر طبعه)، يتكوّن من ١١٥ص؛ أي ١٤ (مَلْزَمَة)(٩) و ٣ صفحات.

محتوياته :

سنحاول البحث عن بعض السمات المميّزة التي تطبع المؤلف، وتلبسه حلّة متفرّدة، مستعينًا في ذلك بالسؤال عن طبيعة العلاقة التي تحكم مؤلّف البلغيثي بالكتب التي سبقته، هل هي علاقة نقل واحتواء، أو علاقة تجاوز وتصحيح؟ وأهم هذه الكتب: (كتاب

الحروف) للرماني، و(رصف المباني في شرح حروف المعاني) للمالقي، و(ارتشاف الضرب) لأبي حيّان، و(مغني اللبيب) لابن هشام، و(المطالع السعيدة) للسيوطي، و(الجنى الداني) للمرادي.

باب (من): صرّح الرمّاني بثمانية معانٍ، وأقرّ المالقي بوجود ستة معانٍ. أمّا المرادي فعدد معاني (من) لديه ستة عشر، وتقرّر لدى ابن هشام وجود خمسة عشر معنى فقط، لكن حسب ما رأيت من خلال صفحاتٍ متناثرة من كتاب (الأزهية) للهروي، تجمع لديه تسعة معانٍ، وفي (الارتشاف) تراجع أبو حيّان عن معنى – في – سيرًا على نهج أصحابه (ويقصد البصريين)، فأصبح عدد المعاني أحد عشر معنى. ونجد عند السيوطي في فريدته وشرحها المسمّى (المطالع السعيدة) أربعة عشر معنى، لكن «البلغيثي» أقرّ بوجود تسعة عشر معنى لـ (من)، يجعل الابتدائية نوعين، كما هو صنيع ابن مالك، والزائدة نوعين، كما هو صنيع صاحب المغني، والظرفية نوعين، قياسًا على الصنيعين المذكورين. أضاف البلغيثي زيادة على أصحاب الكتب التي وقف عليها ورود (من) بمعنى باء السببية ومثل له بقوله تعالى: ﴿**ممّا خطيئاتهم أغرقوا**﴾[١٠]؛ أي بسبب خطيئاتهم أغرقوا. وضابطه جارٍ على ما فرّقوا به بين العلّة والسبب، فالعلّة تكون متقدمة على المعلول ذهنًا، متأخرة عنه أو مقارنةً له خارجًا، أمّا السبب فيكون متقدّمًا على المسبّب ذهنًا وخارجًا، ولهذا فالخطيئات سببٌ في الإغراق، وهي متقدمة عليه في الذهن[١١].

باب (اللام): جعل المرادي لام المستغاث به معنًى مستقلاً، خلافًا للبلغيثي، وتأوّل أبو حيّان وقوع (اللام) بمعنى: في وإلى وعلى ومن والتعليل، سيرًا على منهج أصحابه (ويقصد البصريين)، وأيضًا أدخل السبب والقسم ضمن معنى التعجّب. أمّا البلغيثي فقيّد معنى (من) بالابتدائية حسب ما ظهر له من الأمثلة التي استشهد بها، واكتفى بالتعجّب في موقع النداء خلافًا لزيادة ابن هشام، ثمّ عدّ لام الاستغاثة زائدة، وأخيرًا وجد معنًى آخر للام هو: (الباء) وهو أحد احتمالين في حديث الموطأ والصحيحين: (صلّى لنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية) احتمل وقوع (اللام) للتعليل؛ أي لأجلنا، لكن لا يخفى أنّ الأقرب هو الأول؛ لأنّ الصلاة لم تكن لأجلهم، بل لأجل عبادة الله سبحانه[١٢].

باب (الباء): أنكر المرادي وجود التعجّب والتشبيه ضمن معاني (الباء)، وأدخل الأولى في التعدية، والثانية في السببية. وضرب أبو حيّان صفحًا عن معنى (من) التبعيضية، لكنّ البلغيثي أقرّ هذا المعنى، وسلك مسلكه في عدّ التعويض معنى غير زائد. وردّ البلغيثي اعتراض أبي حيّان على ابن مالك ما ذكره من: العوض والبدل للباء، بأنّه تكرار، وحجّته الفرق الذي اشتهر بينهما:

باء التعويض: هي الداخلة على مقابلة شيء بشيء، بأن يدفع شيء من أحد الجانبين، ويدفع من الجانب الآخر شيء في مقابلته.

باء البدل: هي الدالّة على اختيار أحد الشيئين على الآخر فقط من غير مقابلة من الجانبين[١٣].

٤ – منهجه في تناول الحروف

سار البلغيثي في مؤلفه على منهجٍ واحد وتقنية جديدة غير مستعملة من لدن سابقيه، فهو لم يتخذ من الترتيب المعجمي الهجائي منهجًا له، كما نجد عند الرمّاني، وابن هشام، والهروي، والمرادي، ولم يعتمد على الوظيفة الإعرابيّة للحرف أو طبيعته (مركب، مفرد) كما نجده عند المالقي، بل سلك طريقًا

آخر اعتمد فيه على الامتيازات التي يملكها الحرف، وهي حسب:

- الأوليَّة الدلالية.
- كثرة الاستعمال.
- عدد معانيه من الأكثر إلى الأقل، إذا انعدمت الأوليَّة الدلالية.
- تناسب الحروف في معنًى واحد.
- الأصل والفرع.

٥ - أسلوبه وعبارته

توسّل البلغيثي مجموعة من الأساليب لوّنت كتابته بملامح تتراوح بين ما هو بلاغي، وما هو أصولي، وما هو منطقي، عكست المرجعية الثقافية التي ينتمي إليها، والحدود المعرفية التي ينهل منها:

- **المستوى البلاغي:** شرح البلغيثي قول الله تعالى: ﴿**أولئك على هدى من ربهم**﴾(١٤) بوجود تشبيه؛ لتمكّنهم من الهدى في كلِّ أمورهم باعتلائهم عليه، كأنَّه في طوعهم، حيث سرى التشبيه من مطلق التمكين والاعتلاء للاعتلاء الحسِّي، فكانت الاستعارة تصريحيّة أصليّة في المصدر، تبعيّة في الحرف؛ أي في معناه الجزئي(١٥).

- **المستوى الأصولي:** مصطلح «التنبيه»: وهو مصطلح مستعار من مجال الفقه وعلم الأصول، يقصد به إرشاد القارئ إلى وجهٍ خفيٍّ من وجوه الدلالة في الكلام. فتارةً يكون بالتصريح، حيث يصرِّح للمخاطب بعبارة ترفع الشكّ والاشتراك، وتنبئ بالمقصود مثلاً: التنبيه الأول، والثاني... إلخ. وفي بعض الأحيان يكون بالتلميح إليه بإشارة تستدعي من المخاطب إعمال الفكر لتحصيل المدلول كقوله: اعلم... فتأمله. أو: في شرح فلانٍ كلام معه، راجعه إن شئت...(١٦).

الاشتراك : مفهومٌ أصولي، اختلف فيه العلماء بين مؤيِّدٍ لأحد نوعيه ورافضٍ له مطلقًا، وللبلغيثي موقفٌ موافق لوقوع الاشتراك في معنييه، بدليل قوله: «ولا مانع من حمل كلام ابن مالك على المعنيين من باب استعمال المشترك في معنييه، والأشهر جوازه كما مرَّ لنا»(١٧).

المستوى المنطقي: استعان البلغيثي في تثبيت القواعد والوقوف، أمام الخصوم ورد مذهبهم بمسالك حجاجية راهن على صلاحيتها ملتزمًا بآداب الجدال، فيمكن تحديد معالمهما كما يأتي:

التسليم الجدلي: أن يسلم ببعض قضايا خصومه؛ لكي يبرهن على ما يترتب عليها من كذبٍ أو محال(١٨). مثال: «اعلم، زاد الأشموني في شرح الألفية من معاني (الباء) التعليل... وزاد صاحب التصريح التفدية، فإذا زيد هذان المعنيان على الستة عشر التي في النظم كانت معاني (الباء) ثمانية عشر، لكن، أضربنا صفحًا عن هذين المعنيين؛ لدخولهما في بعض ما في النظم(١٩).

التفريق : أن يميِّز في لفظ الخصم أو قوله بين معانٍ متباينة فيما بينها(٢٠). مثال: «نعم، الاعتراض على السيوطي في نظم الفريدة متوجه؛ لأنَّه نصّ على أنَّ من معاني (من) التبعيض، إذ قال:

من ابتدىء بها وبين علل
بعض وللفصل أتت والبدل

ثمَّ ذكر أنَّها تكون اسمًا مفعولاً به بقوله:

«**واما أتت مفعو نصٍّ**»(٢١).

أي مفعول نصٌّ في القرآن الكريم، وقال في شرحها: حيث كانت للتبعيض فهي في موضع المفعول به(٢٢). فحيث كانت الاسمية، هي التي

للتبعيض، فَلِمَ جمع بينهما فالجمع بينهما تكرار[٢٣].

المعارضة : أن يدلّل على نقيض مدلول الخصم، أو على نقيض إحدى مقدماته[٢٤]. مثال: «نعم ذكر في المغني الآية ﴿**فأزلّهما الشيطان عنها**﴾[٢٥]. استشهادًا بها على كون (عن) للتعليل، على احتمال عود الضمير للشجرة، وهي كما علمت - ممّا مرَّ من التفريق بين العلّة والسبب - سببية لا تعليلية؛ لأنّ الأكل من الشجرة مقدّم على الزلل ذهنًا وخارجًا، ولهذا قلت في النظم: وسبب في آية[٢٦].

تقدير اعتراضات الخصم: أن يفترض معترضًا محتملاً بصيغة المفرد (قال)، أو بصيغة المبني للمجهول (قيل)، أو بصيغة الجمع (قالوا). مثلاً: قال في المغني في باب (من): إنّ معنى الفصل في الآيتين فيه نظر، قال تعالى: ﴿**حتى يميز الخبيث من الطيّب**﴾[٢٧]؛ لأنّ الفصل مستفادٌ من العامل، والظاهر أنّ (من) للابتداء أو بمعنى (عن). قلت: ولئن سلم أنّ التي تقع بين متضادّين لا تكون إلاّ بعد عامل يقتضي نفسه ذلك، فلزومهما بعده أشّر بها معناه، فدلّت تعيينًا، وهذا يكفي في المدّعي[٢٨].

النقض : أن يذكر شاهدًا يبطل دليل الخصم، وهذا الشاهد يذكر لبيان فساد دليل الخصم، فينزل منزلة الدليل الذي يبيّن تخلّف النتيجة في دليل الخصم. مثال: الفرق بين باء التعويض وباء البدل اعتراضًا على أبي حيّان الذي سبق ذكره.

٦ - موقفه من العلماء

الأخفش : ذكر زيادة (من) في الإثبات في قوله تعالى: ﴿**يغفر لكم من ذنوبكم**﴾[٢٩]، بدليل قوله تعالى: ﴿**إنّ الله يغفر الذنوبَ جميعًا**﴾[٣٠]. ونحو ما سمع من قولهم: «قد كان من مطر»، لكنّ البلغيثي أنكر عليه قوله بأن لا دليل فيه، فـ (من) للتبعيض، وموضوعها أمّة نبيّنا ﷺ التي خصّها الله على الأمم بخصائص جمّة، أمّا المثال فيحتمل أنّ فاعل كان ضمير عائد على كائن مأخوذ منها، أي قد كان كائن من مطر. فتكون (من) لبيان الجنس أو على الحكاية، كأن قائلاً قال: هل كان من مطر؟ فأجيب: قد كان من مطر، فزيدت (من) في جواب الاستفهام؛ ليتطابق الجواب مع السؤال، فتكون مزيدة في شبه النفي والاستفهام[٣١].

- وفي موضعٍ آخر أنّ (من) للتبعيض، ولا يوجد تنافٍ في الآيتين السابقتين؛ لأنّ في الأولى من قبيل الموجبة الجزئية ولا ينقضها إلاّ السالبة الكليّة لا الموجبة الكليّة[٣٢].

ابن هشام : صحّح البلغيثي مثالي ابن هشام «وهبت لزيدٍ دينارًا وأعطيته دينارًا»[٣٣]؛ لأنّ التمليك مُستفادٌ من الفعل، وليس من (اللام)، بدليل إفادة التمليك وصحة المعنى مع حذف (اللام)؛ لذا وجب التمثيل للتمليك بـ «جعلت لزيد دينارًا»[٣٤].

الأزهري : زاد صاحب التصريح التفدية في معاني (الباء)[٣٥]، لكنّ البلغيثي ضرب صفحًا عنه لدخوله في معنى الاستعانة[٣٦].

ابن مالك : اعترض عليه البلغيثي بدأ نظمه بالتبعيض في معاني (من)، فالأنسب والأولى أن يتقدّم معنى الابتداء على باقي المعاني أولى، اللهم إلاّ أن يقال إنه ذهب مذهب: أنّ الأصل في معاني (من) التبعيض، وهو مذهبٌ ضعيف[٣٧].

يظهر من هذه الأمثلة أنّ البلغيثي عمل على تقديم الآراء السابقة عليه وتنخيلها وتصفيتها وترتيب ما تشابه وأشكل، متسلّحًا بموسوعيّة في التكوين وقوة معرفيّة، أكسبته دربة في بناء صرح الائتلاف بعد أن يتعقّب الرأي الشاذّ، ويفسد عليه حجته.

٧ – **المنهج :**

سلك البلغيثي إجراءاتٍ وقائية كمنهجٍ للضبط والتحليل، وهما اثنان:

أ – أغلق باب التأويل الخارج عن الأصل: فما ورد على الأصل لا يؤول بحمله على غير الأصل(٣٨).

ب – ردّ الاحتمال بما هو ظاهر:

وهذا ملمحٌ لمذهبٍ كان منتشرًا في المغرب الأقصى، وهو المذهب الظاهري، وخير من مثله بشكلٍ صريح: ابن مضاء القرطبي في كتابه «الردّ على النحاة».

منع البصريون وقوع (عن) للمجاوزة، وتأولوا بيت العجاج:

ومنهل وردته عن منهل

وردته صادرًا عن منهلٍ آخر، ولا يخفى ما في ذلك من تكلُّف»(٣٩).

يصحُّ التأويل في الآية: ﴿**ومن يبخل فإنما يبخل عن نفسه**﴾(٤٠)، كون (عن) فيها للمجاوزة؛ أي ومن يبخل فإنّما يجاوز السماح عن نفسه، أو إنّما يمنع الخير عن نفسه؛ لأنّا قدّمنا في تعريف المجاوزة: أنّه بعد شيءٍ مذكور أو غير مذكور؛ أي بل لازم فقط كما هنا(٤١).

منع بعضهم وقوع (من) للمجاوزة في قوله تعالى: ﴿**لقد كنت في غفلةٍ من هذا**﴾(٤٢)؛ أي عنه، وتأوله بالابتدائية، وإن كان خلاف الظاهر، فالظاهر جعلها بمعنى (عن)؛ لأنّ غفل يتعدّى بـ (عن)، فالتأويل فيه خروجٌ عن الأصل(٤٣).

٨ – **مصادره :**

– الابتهاج بنور السراج، لأحمد بن المأمون البلغيثي.

– الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي.

– ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيّان الأندلسي.

– إكمال الإكمال في شرح مسلم، لمحمد الأبي (التونسي).

– إملاء ما منَّ به الرحمن، أو التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري.

– أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للقاضي البيضاوي.

– أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام.

– الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع، للمحلّي، لأبي القاسم العبّادي.

– البحر المحيط: لأبي حيّان الأندلسي.

– البغداديات، لأبي علي الفارسي.

– تذكرة أولي الألباب والجامع للعجب العُجاب، للشيخ داود الأنطاكي.

– تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، لجمال الدين ابن مالك.

– التصريح بمضمون التوضيح، لخالد الأزهري.

– تفسير القرآن، للثعلبي.

– جمع الجوامع في الأصول، لابن السبكي عبد الوهاب.

– جواهر الأدب في معرفة كلام العرب، لعلاء الدين الأربيلي.

– حاشية على تفسير البيضاوي، المسماة: عناية القاضي وكفاية الراضي، لشهاب الدين الخفاجي.

– حاشية على توضيح ابن هشام، للشيخ الطيّب بن كيران.

- حاشية على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، للصبان.
- حاشية على شرح التوضيح، للشيخ يس العليمي.
- حاشية على شرح المحلّي على جمع الجوامع، لبناني.
- حواشي المحلّي.
- حواشي الفاكهاني، للشيخ يس العليمي.
- حاشية على المغني، للأمير.
- حاشية على المغني، للدسوقي.
- حاشية على المغني، للشمني.
- خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، للبغدادي.
- الخلاصة، لابن مالك.
- درّة الغواص في أوهام الخواص، للحريري.
- رصف المباني في شرح حروف المعاني، للمالقي.
- شرح ألفية ابن مالك، لابن عقيل.
- شرح ألفية ابن مالك (المسماة)، منهج السالك إلى ألفية ابن مالك، للأشموني.
- شرح ألفية ابن مالك، (الخلاصة)، لابن الناظم.
- شرح التسهيل، لابن مالك.
- شرح جمع الجوامع، للمحلّي.
- شرح شواهد الأشموني على ألفية ابن مالك (المسمّى بالمقاصد النحوية)، للعيني.
- شرح على متن المغني، للدماميني.
- تاج العروس، شرح القاموس، للمرتضى الزبيدي.
- شرح كافية ابن الحاجب، لرضي الدين الاستراباذي.
- شرح الكافية، لابن مالك.
- شرح اللباب، للإسفراييني.
- سنن أبي داوود، لأبي داوود.
- الصحاح، للجوهري.
- صحيح البخاري، للبخاري.
- صحيح مسلم، لمسلم.
- عمدة القارىء في شرح صحيح البخاري، للعيني محمد بن أحمد.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني.
- الفريدة، للسيوطي.
- فقه اللغة وسرّ العربية، للثعالبي.
- القاموس المحيط، للفيروز آبادي.
- الكافية، لابن مالك.
- الكتاب، لسيبويه.
- الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري.
- الكوكب الساطع، للسيوطي.
- المخصّص، لابن سيدة.
- المطالع السعيدة، للسيوطي.
- المطول على التلخيص، لسعد الدين التفتازاني.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام.
- الموطأ، للإمام مالك.
- نتائج الفكر النحوي، للسهيلي.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، للسيوطي.

٩ - النظم :

الحمد لله على أفضاله
ثمَّ صلاة للنبيّ وآله
وبعد خذ نظمًا كفيلاً بالمرام
يكفيك عن بحثٍ لما له يُرام
فيه معاني ذي الحروف الخافضة
إيّاك أن تكون يومًا رافضه
بعض وبين وابتدىء في الأمكنة
بمن وقد تأتي لبدء الأزمنة
وزيد في نفي وشبهه فجر
نكرة كما لباغ من مقر
كذاك للبدل والظرفيّة
وهكذا التعليل والتعليّة
ثمَّ تجاوز بلا امتراء
كذاك قد تأتي للانتهاء
والفصل أيضًا وكذا الموافقه
للباء أو عند فكن موافقه
وزد بمعنى رب ثم الغاية
وقسمًا فكن أخا عناية
للانتهاء إلى وزد ظرفية
ثمَّ بمعنى من كذا المعية
وزد بمعنى عند والتبيينا
كذا بمعنى اللام خذ يقينا

كذاك للتوكيد والتعجّب
فَذُنْ هداك الله للرقيب
حتى للانتهاء والتعليل
كذا للاستثناء يا خليلي
واللام للملك وشبهه وفي
تعدية أيضًا وتعليل ففي
وزيد ثمَّ الانتها بها زكن
كذا لتقوية عامل يهن
كذاك للقسم والتعجّب
وللمصير وكذا للنسب
ثمَّ بمعنى بعد في واستعلاء
كذاك للتبيين والإنهاء
كذا بمعنى في ومع وعند من
وعن وتمليك وشبهه يعن
قلت والمعنى البا كذلك أتى
به حديث في الصحاح مثبتا
بالباء[٤٤] استعن وعد عوض ألصِقْ
ومثل مع ومن وعن به انطق
وزيد والظرفية استبن به
كذا الاستعلا فكن منتبها
وقسمًا أبدت وتأتي للبدل
وسببية وغاية الأمل
وأظهر الظرف بفي كذا السبب
كذاك الاستعلا ومعنى مع وجب

ولـــلـــمـــقـــايســـة والـــزيـــادة

ومـــن وبـــا وعـــوض الإفـــادة

كـذاك لـلـتـعـلـيـل زد مـعـنـى إلى

فـهـاك مـعـنـاهـا أخـي مسـتـكـمـلاً

عـلـى لـلاسـتـعـلا ومـعـنـى في وعـن

ومـع والـلام وعـنـد فـاحـفـظـن

ومـــن وبـــاء ولـــتـــعـــويضٍ أتـت

ومـــثـــل لـــكـــن ولـــزيـــدٍ وردت

بـعـن تجاوزا عـن مـن قـد فـطـن

وبـعـد أيـضًـا وعـلـى وعـلـلـن

ووردت أيـضًـا بمعـنـى الـبـاء ومـن

وبـدل كـذا اسـتـعـانـة تـعـن

وقـد أتـت لـلـظـرف والـزيـادة

وعـــوض وســـبب في آيـــة

شـبـه بـكـاف وبـهـا الـتـعـلـيـل قـد

يـعـنـي وزائـدًا لـتـوكـيـدٍ ورد

كـذا الاسـتـعـلا ولـلـمـبـادرة

وقسـم وبـعـضـهـم قـد نـاكـره

مـذ ومـنـذ في المضـي لـلابـتـدا

هـمـا وفي الحضـور مـعـنـى في بـدا

ووردا مـــوضـــع مـــن مـــع إلى

إن جـرّتـا المعـدود حـيـث جـهـلا

مـتـى كـمـن وفي لـعـل لـلـمـرتجي

خـلا عـدا حـاشـا لـلاسـتـثـنـاء تجي

وربّ لـلـتـكـثـير في الـكـثـير

كـذاك لـلـتـقـلـيـل في الشـهـير

والـواو والـتـا أتـيـا لـلـقـسـم

وكـي لـتـعـلـيـل فـحـصـل وافـهـم

فـدونك الـنـظـم الـذي ألمّا

بـذي الحروف إن تـزد فضُـمـا

فـالحـمـد لـلـه عـلـى الـتـمـام

ثـمّ صـلاتـي لـلـنـبـيّ الـتـهـامـي

وآلـه الـغـرّ الـكـرام ثـمّ مـن

تـلاهـم طـرًّا لآخـر الـزمـن

هذا النظم من الرجز التام(٤٥)، لم يوضع لسرد الحروف بل لذكر معانيها، لم يقصد به إلاّ بيان حروف الجرّ العشرين التي سردها ابن مالك في الخلاصة في قوله(٤٦):

هـاك حـروف الجر وهـي مـن وإلى

حتى خلا حاشا عدا في عن على

مـذ مـنـذ ربّ الـلام كـي واو تـا

والـكـاف والـبـا ولـعـلّ ومـتـى

يمتاز هذا النظم بكونه لم يأتِ تلخيصًا لألفية ابن مالك كما نجده في الفريدة للسيوطي. ولا مجتهدًا ومتكلّفًا في نظم بعض المعاني وترك أخرى.

وهذا النظم غير تعليمي، صعب الحفظ، غير مستقيم، انظره إن شئت في كتاب الجنى الداني لحروف المعاني، لمؤلفه المرادي، بل جاءَ مبيّنًا وشارحًا لبيتين في الألفية، فاتحًا باب الاجتهاد على مصراعيه بقوله: «وإن تزد شيئًا من المعاني فضمّه، لما ذكرناه وانسبه لنفسك تذييلا(٤٧). ●

الحواشي

١ – انظر: تشنيف الأسماع للبلغيثي: ١/٢٣، والتأليف ونهضته بالمغرب: ١/٦٥.
٢ – المصدر السابق نفسه: ١/٤، ١/٦٥.
٣ – معجم المطبوعات المغربية: ٣٩ – ٤٠. المطبوعات الحجرية بالمغرب: ١٣٥ – ١٣٦. معجم المطبوعات العربية والمعرّبة: ٤/٥٨٧.
٤ – الأدب المغربي في المغرب الأقصى: ١/١٥.
٥ – معجم الشيوخ: ١/١٣٤.
٦ – معجم المطبوعات المغربية: ٣٩.
٧ – التأليف بالمغرب: ٦٣ – ٦٤.
٨ – شرح نظم معاني حروف الجر: ٣٩ – ٤٠.
٩ – الملزمة تعادل ٨ صفحات.
١٠ – نوح: ٢٥.
١١ – شرح نظم معاني حروف الجر: ٥٠ – ٦٣.
١٢ – المصدر السابق: ٣٧ – ٥٠.
١٣ – المصدر السابق: ٥٠ – ٦٣.
١٤ – البقرة: ٥.
١٥ – شرح نظم معاني حروف الجر: ٧٤.
١٦ – المصدر السابق: ٣٤.
١٧ – المصدر السابق: ٥٣. وانظر: تسهيل الحصول على قواعد الأصول: ١٣٢ – ١٣٦.
١٨ – تجديد المنهج في تقويم التراث: ١٩٦.
١٩ – المصدر السابق: ٦٢.
٢٠ – المصدر السابق: ١٩٦.
٢١ – ألفية السيوطي النحوية المسماة (بالفريدة): ٤٤.
٢٢ – المطالع السعيدة: ٤١١.
٢٣ – شرح نظم معاني حروف الجر: ٢٤.
٢٤ – تحديد المنهج في تقويم التراث. ١٩٦.
٢٥ – البقرة: ٣٦.
٢٦ – شرح نظم معاني حروف الجر: ٨٩.
٢٧ – آل عمران: ١٧٩.
٢٨ – شرح نظم معاني حروف الجر: ١٩.
٢٩ – الأحقاف: ٣١.
٣٠ – الزمر: ٥٣.
٣١ – شرح نظم معاني حروف الجر: ١٢.
٣٢ – المصدر السابق: ١٣، الموجبة الكلية كقولنا: بعض الحيوان إنسان، السالبة الكلية: نقيضها: كلّ الحيوان ليس إنسان.
٣٣ – المغني: ١/١٦٤.
٣٤ – شرح نظم معاني حروف الجر: ٤٩.
٣٥ – التصريح على التوضيح: ٢/١٦.
٣٦ – شرح نظم معاني حروف الجر: ٦٢ – ٦٣.
٣٧ – المصدر السابق: ٤ – ٧.
٣٨ – المصدر السابق: ٥٩.
٣٩ – المصدر السابق: ٦.
٤٠ – محمد: ٣٨.
٤١ – شرح نظم معاني حروف الجر: ١٨.
٤٢ – ق: ٢٢.
٤٣ – شرح نظم معاني حروف الجر: ١٨.
٤٤ – في الابتهاج: ٢/١٣٣ زيادة: وزاد بعضهم لها التفدية، والظنّ أنّها من التعدية.
٤٥ – شرح نظم معاني حروف الجر: ٢.
٤٦ – الألفية لابن مالك: ٣٤.
٤٧ – شرح نظم معاني حروف الجر: ١١٣.

المصادر والمراجع

- **الألفية**، لابن مالك، محمد بن عبدالله.
- **ألفية السيوطي**، عبد الرحمن بن أبي بكر.
- **تجديد المنهج في تقويم التراث**، لطه عبد الرحمن.
- **تسهيل الحصول على قواعد الأصول**، لمحمد أمين سويد الدمشقي.
- **التصريح على التوضيح**، لخالد الأزهري.
- **شرح على نظم معاني حروف الجرّ**، لأحمد بن المأمون البلغيثي، طبعة حجر.
- **المطالع السعيدة شرح الفريدة**، للجلال السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر.

قصور صنعاء القديمة
ماضٍ بائد أم حاضر واعد

المهندس/ أيمن محمود عبد الله
مهندس معماري
صنعاء - اليمن

نشر السفير الكندي - غير المقيم في اليمن - في الثمانينات من القرن العشرين كتابًا أسماه (صنعاء مدينة مفتوحة)، وكان الإيحاء التلقائي للعنوان يشير إلى انفتاح ما كان من عزلة العاصمة اليمنية العريقة، تلك العزلة الجغرافية المتولدة من صعوبة الوصول إليها فيما مضى من الحقب، نظرًا لوعورة الطرق المؤدية إليها، وارتفاعها ومناعتها، التي أبقت لها نكهتها وطابعها المميّز، ولكونها حاضرة لليمن لقرونٍ طويلة، بقيت شواهدها وموروثاتها قائمة في قلب (صنعاء القديمة)، من أبنيةٍ، وأسواق، وجوامع، وسماسر، تعود لقرونٍ خلت. وعندما تجتاز تلك الأزقة تحس أنّ من مرّ فيها كان قد مرّ قبل قرونٍ طويلة فتستهويك مبانيها ويستهويك أكثر حفاظها على نمطها المعاشي والحياتي الذي كان قائمًا من قبل؛ إذ لا تزال عائلات صنعانية تسكن في المساكن القديمة المتعددة الأدوار، التي سكن فيها أسلافهم، ولم تتحوّل (صنعاء القديمة) - ككثير من المدن العربية - إلى مجمعٍ سكني للطبقات من ذوي الدخل المنخفض، أو تتحوّل إلى خاناتٍ وقيساريات لما تبقى من صناعاتٍ شعبية، مع ما تعجّ به من بضائع قديمة وحديثة، فصنعاء القديمة حافظت على كيانها الاجتماعي العضوي، وبقيت تؤدي دورها السابق من كونها سوقًا محليّة ومركزًا دينيًا وثقافيًا، لذا تلحظ عند اجتيازك لأزقتها أنّ الحياة بإيقاعها الدافق باقية كما كانت، مما جعلها بحق أنموذجًا مثاليًا، من غير أن تكون كبعض المدن العربية القديمة، التي هجرها سكانها، وتسلمتها مؤسسات الآثار وهيئات الحفاظ على الموروث الشعبي والممتلكات الثقافية وغيرها، والتي ما برحت تدور حولها الدراسات وطروحات إعادة التأهيل، ناهيك تلك التي هجرت تمامًا كقلعة اربيل، التي يعود منشؤها إلى العهد الآرامي والآشوري، وقلعة كركوك، في شمال العراق.

إذًا الحفاظ على الكيان الاجتماعي العضوي للمدن القديمة هو الطرح الصحيح للحفاظ على مدننا التاريخية، كما أنّ الاستمرار بدفقها بالخدمات التحتيّة يشدّ ساكنيها إلى البقاء، ومن المؤكّد أنّ في بقائهم تجدّد حيويتها بشكلٍ آلي؛ لأنّ ساكنيها سيقومون بما اعتادوا أن يقوموا به من صيانة وإدامة وتجديد للمنازل والأبنية التي توارثوها، وبالمهارات الحرفية التقليدية ذاتها، وباستعمال المواد الخام

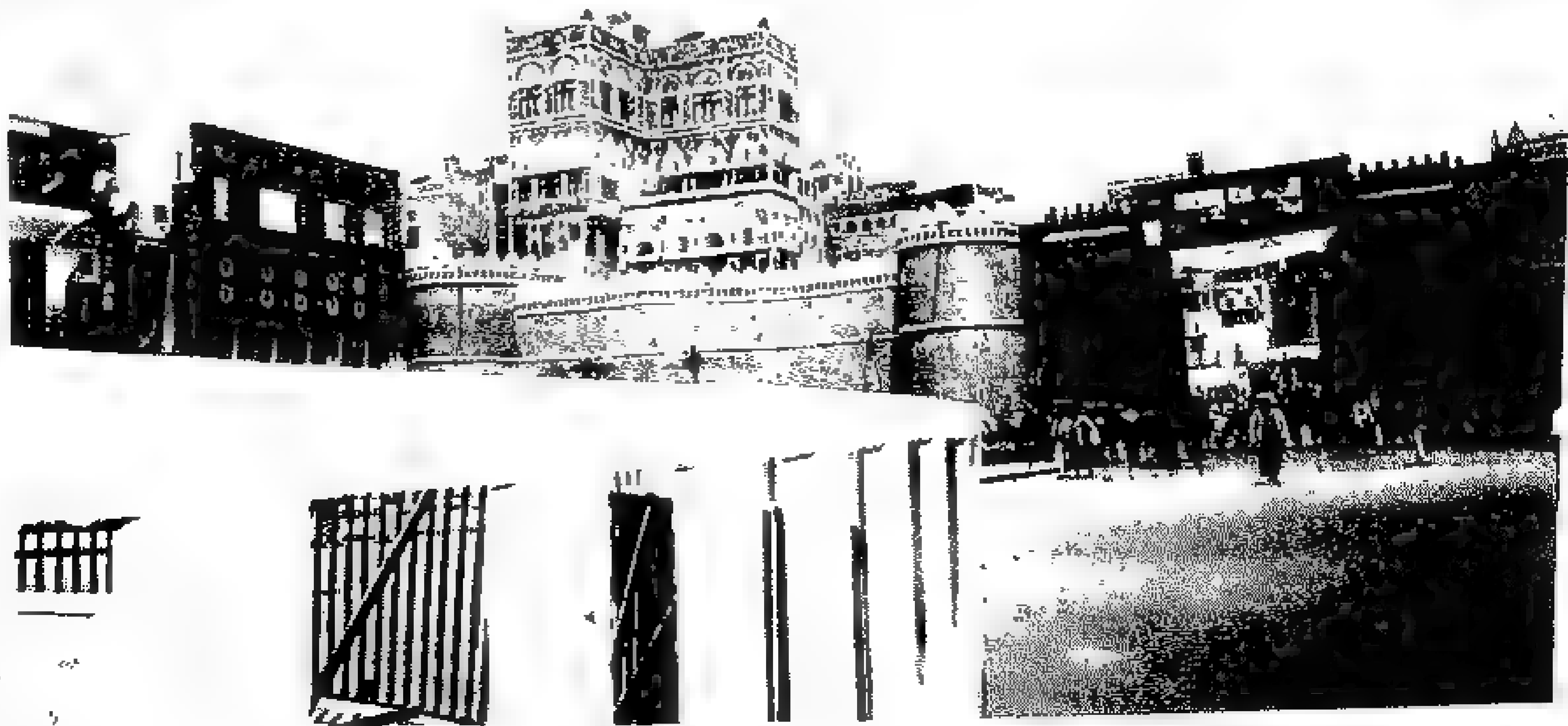
الأصلية ذاتها من مكامنها ومصادرها من حجارةٍ وطين وجبس وأخشاب التسقيف وغيرها.


دور صنعانية قديمة، ومتنفس داخلي، عبارة عن مساحة خضراء، ترى ما وراء هذه الأبنية القديمة؟ وأي انسجام بين سكانها؟

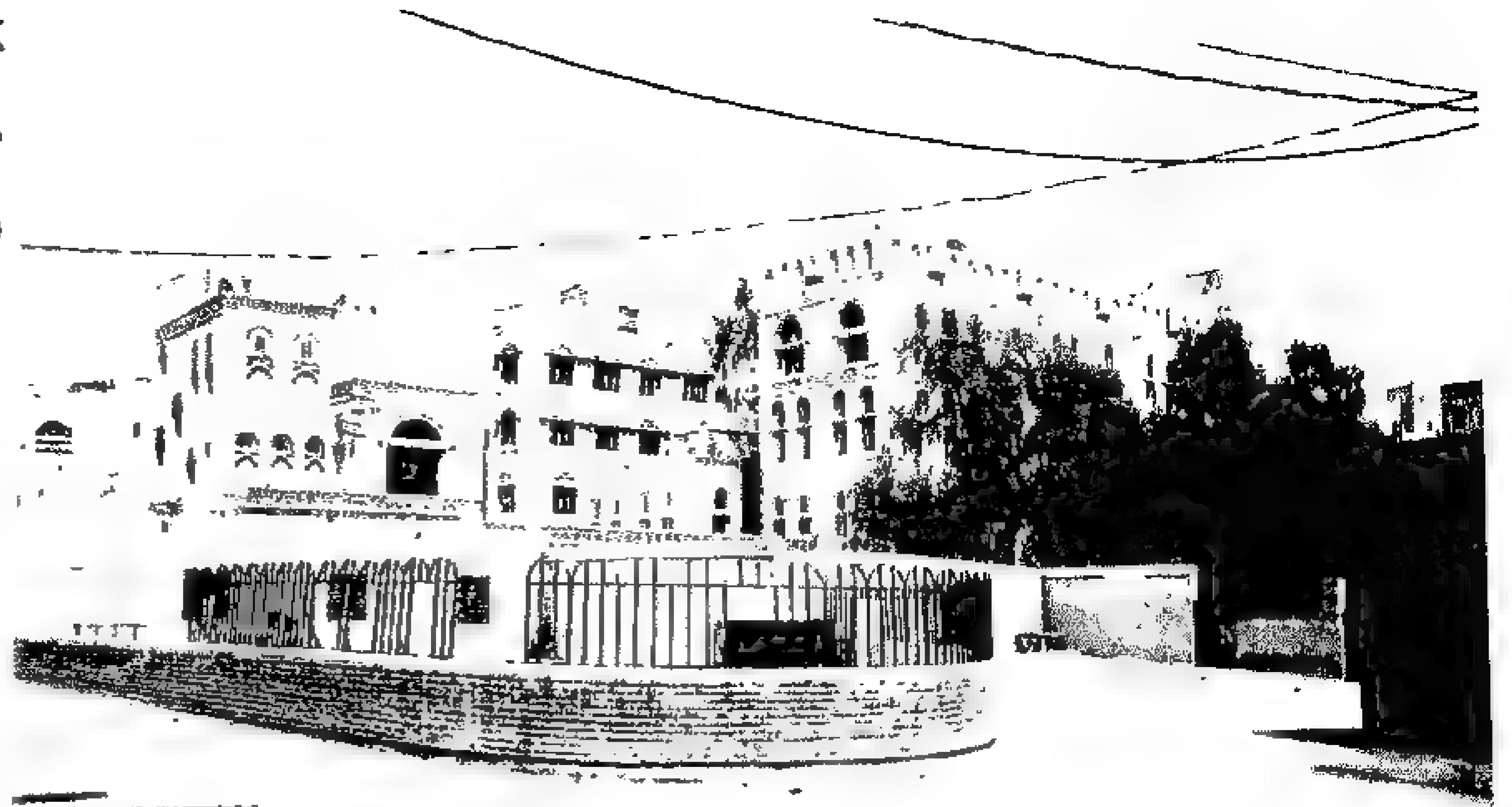
تقع مدينة صنعاء وسط الهضبة اليمنية على ارتفاع ٢٢٠٠م، بسند السفح الغربي من جبل نقم، وكانت دورها وبساتينها وأسوارها قديمًا تحتل مساحة صغيرة من قاع صنعاء الفسيح، الذي يمتد بين جبل نقم شرقًا وجبل عيبان غربًا، ولكنها تزايدت في العهود الإسلامية، وفي القرون الأخيرة استحدثت في غربها (مدينة بير العزب)، التي كان للوجود العثماني اليد الطولى في إنشائها؛ إذ كان بها مساكن موظفي الدولة العثمانية وحدائقهم، وكذلك بنى فيها بعض الأئمة قصورًا لهم، وألحقوا بها بساتين: لتكون متنزهًا لهم ولعائلاتهم.

واليوم تشهد مدينة صنعاء العاصمة تغييرات هائلة واتساعًا سريعًا؛ فقد امتدت صنعاء القديمة إلى خارج أسوارها، وتكثّف زحفها العمراني في جميع الاتجاهات.

وقد امتزجت بمدينة صنعاء القديمة مخلّفات حضارية رائعة، بما فيها عمائرها المدنية والدينية والحربية والتجارية، وبسماتها الأصيلة؛ إذ احتفظت بملامح مدينة تاريخية عربية إسلامية أصيلة، احتفظت عبر القرون بأصالتها وفنّها وعمارتها؛ ليرثها الخلف عن السلف. فكان من حقّها علينا أن تُصان؛ لتبقى معلمًا عربيًا إسلاميًا حيًا بسكانه، شامخًا بدوره، نابضًا بمساجده، عاجًا بأسواقه، فأصبح من الواجب والضروري أن توضع خطة محليّة وعربيّة ودوليّة، تكفل حسن


باب اليمن. وهو من الأبواب المعدودة المتبقية شواهد على ما كان من تحصينات في العصور السالفة

كلها موغلة في القدم، لكن طابعها الإنشائي محكم، ويتسم بمستوى راقٍ من الجاذبية والجمال والرفاه، وبملائمة ذكية للشروط المناخية المحلية، كما ينبىء عن تقاليد صنعاء القديمة والمستمرة في البناء، بل لا تكاد توجد بقعة حضرية أخرى في العالم فيها هذا المقدار من المساكن ذات التقليد القديم.


منظر عام لمجمع قصور بئر العزب السياحي، خطوة متقدمة من أجل تأهيل واستثمار الأبنية التراثية

صيانتها، وتيسّر إدخال وسائل الحياة الحديثة إليها دون أن تُغيّر من خطتها العمرانية الأصلية؛ إذ تكتسب الآثار اليمنية والتراث البنائي التقليدي قيمتها الكبرى من كونها نتاج حضاراتٍ عريقة متعاقبة، قد أسهمت بنصيبٍ وافر في بناء الحضارة الإنسانية.

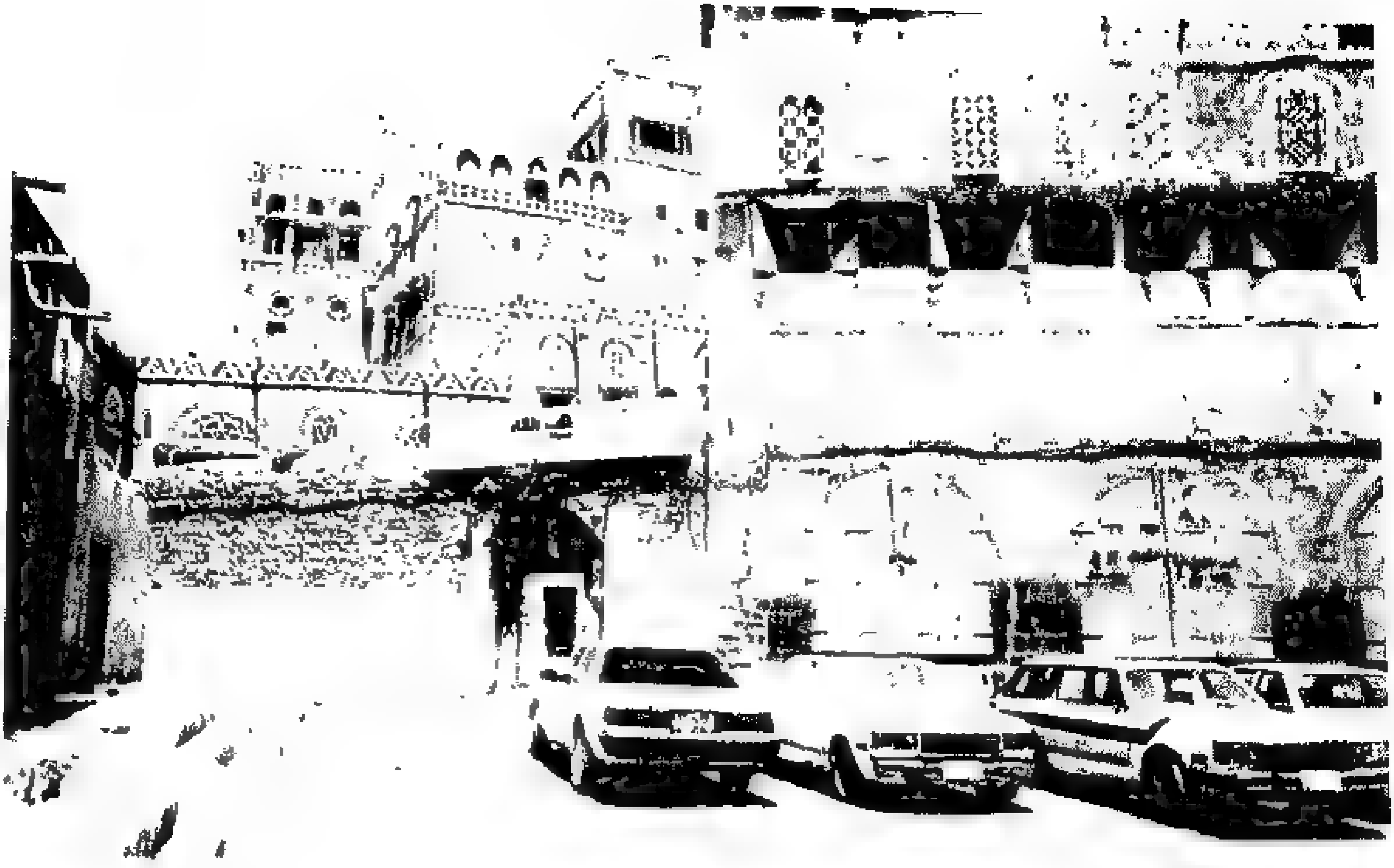
وفي صنعاء القديمة من الأسواق والمساجد والمباني ما لا عدّ له، ففيها الكثير من المساجد، أحصاها القاضي الحجري في كتابه (مساجد صنعاء) فبلغت المائة، لكنها اليوم لا تتجاوز النصف، وذلك في صنعاء القديمة فقط.

أمّا سوق صنعاء اليوم بشكله القديم وحركته الدائبة فلا تزال تعكس ماضي السوق وخطته، فلكل حرفة أو بضاعة سوق خاصة بها ضمن خطة السوق الأصليّة، فهناك سوق البزّ، وسوق البقر، وسوق الحب، وسوق الحرير، وسوق الزبيب، وسوق العلف، وسوق الفتلة، وسوق الفضة، وسوق النحاس، وسوق الملح، وغيرها.

وطابعها العمراني متميّز، ودور صنعاء ليست

يبلغ ارتفاع بعض الدور ثمانية طوابق، ويصل بين كل طابق وآخر زنّار (حزام) من الخارج، يُعمل من مادة البناء ذاتها وبأشكال هندسية زخرفية، وكل طابق مستقل بمرافقه، وقد كان يستعمل الطابق

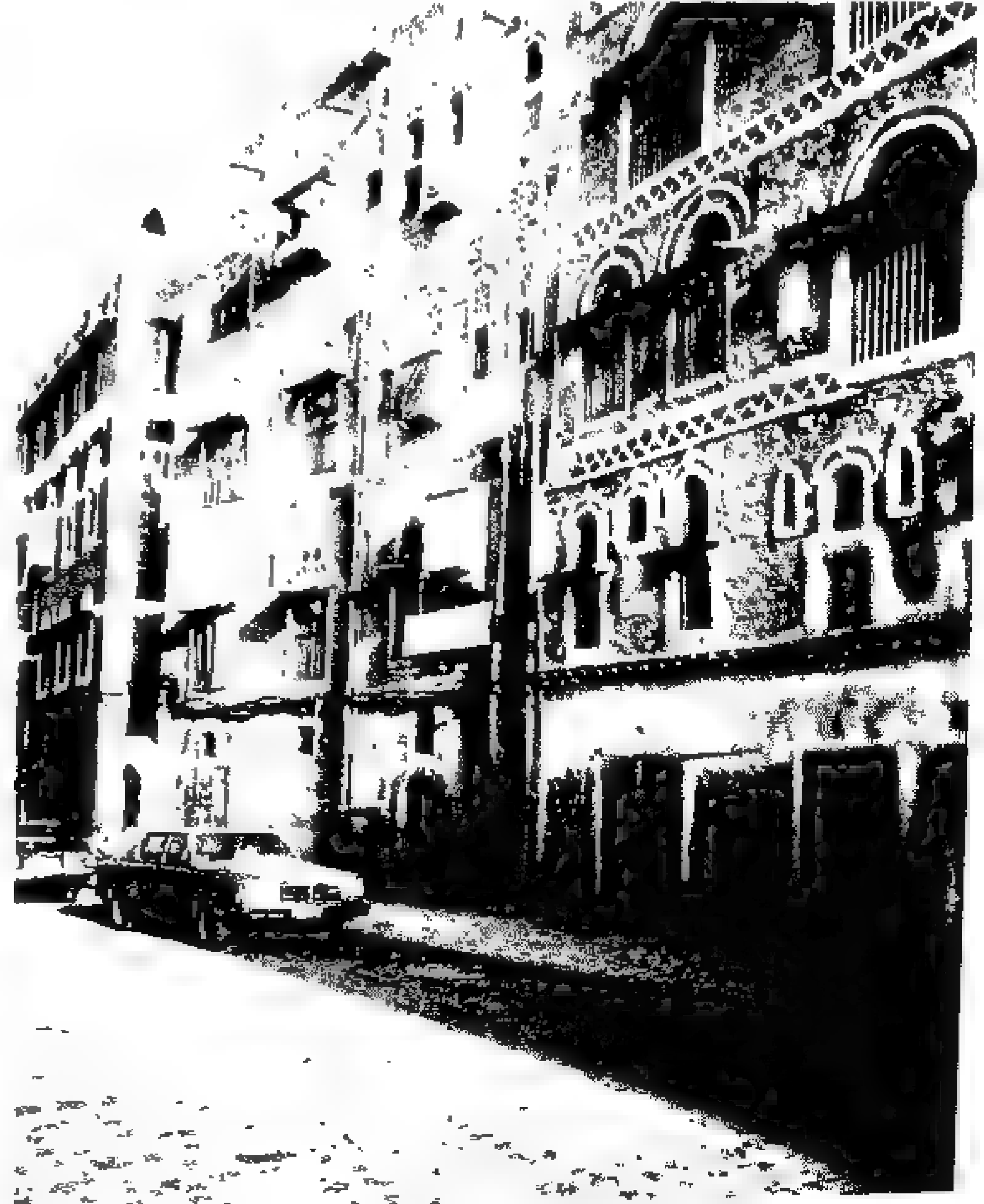

سوق قديم في صنعاء القديمة وغالباً ما تكون المآذن موجهات فضائية، وعنصر أساسي في التكوين الجمالي للمكان



فندق ومطعم قصر القاسمي السياحي، أبنية متعددة طوعت لكي تغدو فندقاً سياحياً حديثاً. يقدم الخدمات السياحية المتكاملة

الأرضي سابقًا مخازن وحظائر للماشية، والطابق الأول دواوين متسعة للاجتماع في المناسبات، والطابق الثاني خاصٌّ بالنساء والأطفال، والطوابق العليا ينفرد بها الرجال.

فعمارة صنعاء قد مرّت بأطوار تغيير وتجديد. يتعذّر اليوم تتبّع مسار تطور ملامحها بدقة، بخاصةً أنّ فن البناء اليمني عامة قد اتسم بالتواتر والتجديد، وأنّ مواد البناء تكاد تكون متجانسة، فغدا من الثابت أن تحافظ هذه المدينة العريقة على طابعها وديمومة الحياة فيها: وبقيت عبر الزمن عاصمة لليمن، أو مدينة رئيسة فيها، ولا تزال إلى اليوم تحمل سحنات الماضي بأزقتها وأسواقها وجوامعها ودورها وبعض أسوارها، كما أنّ معظم آثارها وبديع عمارتها لا يزال قائمًا.



مبنى قديم. تشغله اليوم هيئة المحافظة على المدن التاريخية القديمة. وهي مؤسسة نشطة في الاعمال التعريفية والتأهيلية في صنعاء وغيرها من مدن اليمن.



منطقة باب اليمن (داخل السور) حركه دائبة تشعب منها

إذًا، ليست مدينة صنعاء القديمة بشكلها الحالي موقعًا أثريًا، إذ إنّ معظم ما فيها من منشآت تُعدّ حديثة بمعايير دوائر الآثار، لكن تاريخيّة المدينة تأتي من كونها تناقلت طرازها وخطتها عبر العصور دون انقطاع، وكلّ ما حدث فيها من تعديلٍ وتحديث كان ينبع منها، وانطلاقًا من الاحتياجات المحليّة، وكانت العناصر الزخرفيّة الفنيّة الدخيلة لا تطغى على ما هو قائمٌ فيها أصلاً، وإنّما تنصهر فيه: لذا كان من الضروري أن تشارك في مهمة الحفاظ على المدينة القديمة وإحيائها خبرات عالميّة وجهات دوليّة متخصصة، تنصبّ مهامها في المحافظة على استمرار طرز البناء وصيانة المباني القائمة، وتشجيع الحرف اليدوية، ورصف الشوارع بالحجارة، وترميم السور، وإنعاش الحرف اليدوية



سوق الملح، وحفاظ مستمر على خطة السوق العائدة لمئات السنين، دون حدوث تجاوزات أو تغييرات



مبنى قديم في مجمع بئر العزب السياحي، وتم المحافظة عليه وإعادة تأهيله، بما يضمن تقديم الخدمات السياحية الراقية في المجمع السياحي



مجموعة الأسواق والدروب الداخلية في صنعاء القديمة.



الدولية باجراء دراسات شاملة لمدينة صنعاء القديمة، وقدمت العديد من الحلول والمبادرات، ومنها شركة إيطالية متخصّصة قامت في عام ١٩٩٠ بأعمال رصف الدروب الداخلية بالحجارة المهندمة، وإنشاء مدرسة حرفية بتطوير أحد القصور القائمة، وتطوير ربط شبكة الكهرباء إلى ما تحت الأرض، وفق أحدث المواصفات العالميّة، وإنجاز نظام تصريف صحي متكامل.



خمائل كثيفة يطل منها مبنى قديم في مجمع قصور بئر العزب السياحي وتجري الآن عملية إعادة تأهيل هذا المبنى بما يضمن تقديم الخدمات السياحية الحديثة.

القائمة، والمحافظة على جميع مرافق المدينة، مع إدخال الخدمات الحديثة وفق أنظمة ملائمة، بحيث لا تؤثر سلبًا على طابع المدينة وهياكلها القائمة، وهذا ما حدث ويحدث الآن[١].

وقد كانت اللجنة الاستشارية لمنظمة اليونسكو قد أوصت، باجتماعها الذي انعقد في صنعاء في عام ١٩٧٩م، بصيانة مدينة صنعاء من خلال إعداد خطط عمل تفصيليّة. تستهدف صيانة الطابع الفريد لها، إضافةً إلى إدخال العناصر الكفيلة بتهيئتها لشروط الحياة الجديدة، بترميم المدينة القديمة وإعادة تأهيلها، وتحديث البنى التحتية الخدمية، إضافةً إلى تشجيع الحرف الشعبية، وإنشاء مراكز ثقافية ومتحف جديد.

وقد كلفت بعض الهيئات

«ويلمس المتتبّع اتجاهًا واضحًا لسكان المدينة القديمة، يدل على قدرٍ من الوعي بأهمية الموضوع والتفهم لأهداف الحملة الوطنية والدوليّة للحفاظ عليها، والرغبة المتزايدة في المشاركة الفعليّة في إنجاح برامج العمل داخل أسوار المدينة القديمة»[٢].



مبنى مستحدث للأغراض الخدمية في مجمع قصور بئر العزب. وتلاحظ الالتزام بالطابع البنائي الصنعاني التقليدي.

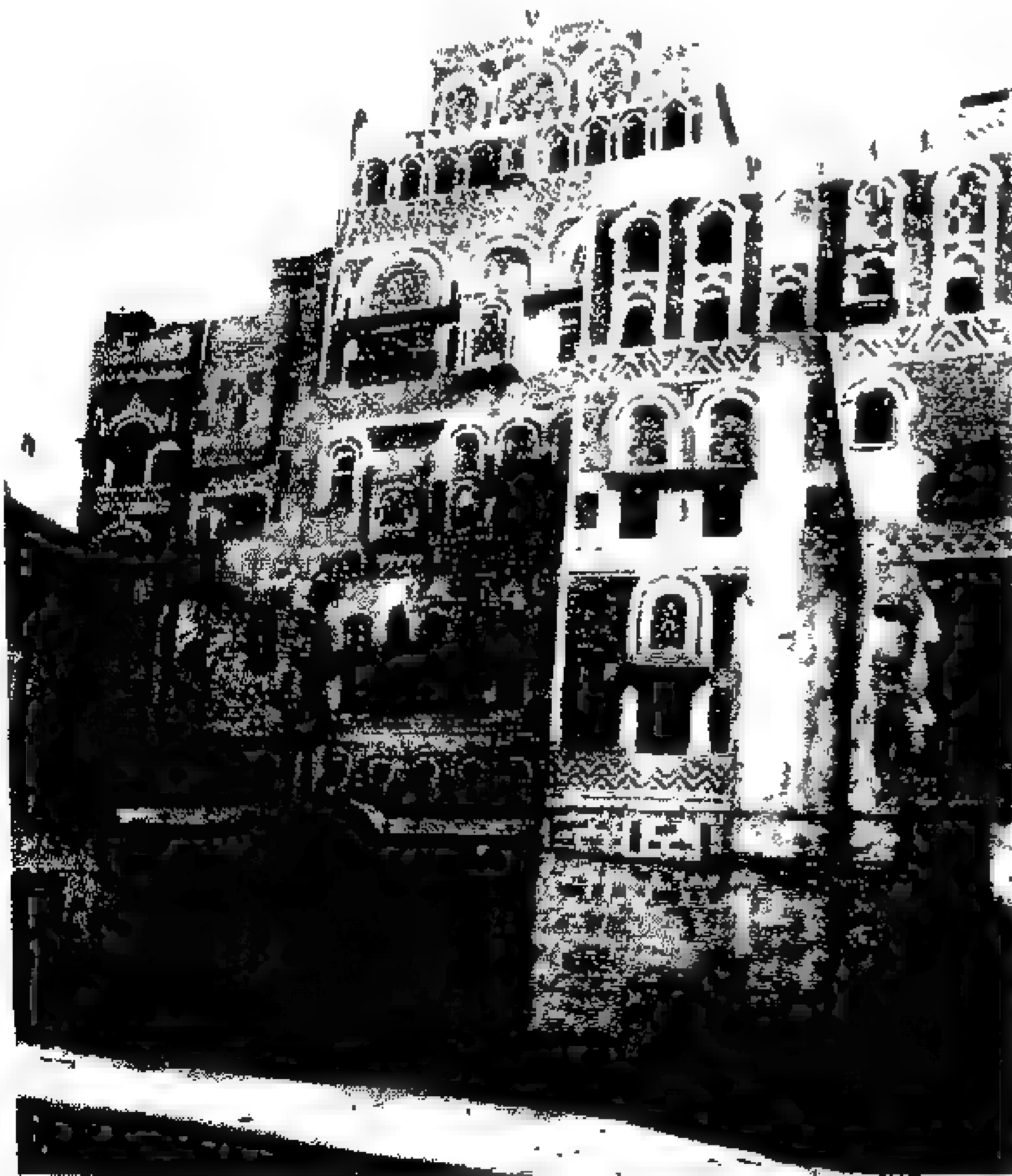


وادي السايلة (المسيل أو السائلة) يحد مدينة صنعاء القديمة من الغرب والشمال الغربي، ويعد شريان حركة داخلية، ومعلمًا سياحيًا في مدينة صنعاء، وتطل صنعاء القديمة عليها.

جولة في صنعاء القديمة وقصورها

كان من نتيجة ما ذكر من أنّ العمارة الصنعانية تتمتع بالمواصفات والخصائص ذات الأصالة والعراقة أن أصبحت مركز جذب للسياحة الخارجية، ومراكز للعديد من المؤسسات والهيئات الثقافيّة والفنيّة والاجتماعيّة، ومراكز تطوير الحرف الشعبية، فغدت تحتوي بهدوئها وأجوائها ذات النكهة الشرقية الأصيلة على الكثير من الفنادق السياحيّة، التي كانت قصورًا لعشرات السنين فيما مضى، فلا عجب أن ترى مبنى فندق سياحي قد كان قائمًا منذ عقود، وقد أجريت عليه بعض التعديلات الخدميّة والصحيّة الحديثة، وبعض التحويرات اللازمة، مع بقاء مرافقه الأساسية على ما هي عليه دون أن تغير الطابع الأصيل للمبنى، كي يستوعب أفواجًا من السيّاح الذين يفاجؤون بأجواء شرقية قديمة لم يرونها، ويفضلون سكناها على سكنى الفنادق الحديثة الفارهة في صنعاء العاصمة. والسياحة في اليمن كانت قد ابتدأت متأخرة نسبيًا، وبالتحديد عام (١٩٧٢م)، ثم أخذت بالنمو والتزايد فيما بعد.

فعند اجتيازنا لسور المدينة القديمة من باب اليمن تستدرجنا تلك الطرق المعبدة بالحجارة المهندمة إلى باحاتٍ وعرصات ينتصب فيها العديد من القصور والأبنية القديمة ذات الطابع التقليدي، فترى في حارة الأبهر - عند اتجاهنا غربًا - مبنى مكوّنًا من عدة طوابق مؤشّرًا إزاءه (فندق قصر صنعاء القديمة)، الذي يعود تاريخ إنشائه إلى (٢٨٠) سنة مضت على التحديد، والذي تعود ملكيته إلى عائلة السنيدار العريقة، وكان فيما مضى مسكنًا لأسرة الحاج يحيى أحمد السنيدار، وقد أجريت عليه،



مؤسسة فريدريتش إيبرت الثقافية الألمانية/ فرع صنعاء.
استطاع هذا المبنى القديم أن يستحوذ على مهام هذا المركز الثقافي التابع لمؤسسة ثقافية عالمية، ببديع صناعته وبنائه.
منطقة باب شعوب/ شمال صنعاء القديمة

لسنواتٍ قليلة مضت، بعض التعديلات والإضافات من مطعم ونادٍ [كافتيريا] وغيرها؛ كي يستطيع أن يقدم خدمات متكاملة للنزلاء من السيّاح، يحتوي بمجموعه على (٢٨) غرفة و(٩) صالات، فلا عجب من ذلك؛ لأنّ المساكن القديمة بأدوارها المتعددة وحجراتها كانت رابطًا قويًا للأسرة الصنعانية تحفظها من التشتّت والاندثار، فتستثيرك أشجان وأحاسيس، تستدعي ما قد غاب عنك من نكرانٍ أو ضياع لروابط أسريّة تعنيك، أو كنت قد أنكرتها أو فقدتها، وتعجب عندما تعلم أنّ هذا المبنى العريق مبنيّ من الطين الصلصال والحجارة.

وما أن تجتاز حارة الأبهر حتى ترى فندقًا ذا أبنية متعددة، يدعى (فندق القاسمي) في حارة وعند مدرسة يحملان الاسم نفسه، ويعود إنشاء أجزائه إلى مدىٍ متفاوتة قدمًا، ويحتوي كغيره على العديد من الغرف والصالات والمرافق الخدميّة، ولا يسعك إلاّ أن تعجب من تلك المقدرة المحليّة بتطويع تلك الأبنية المتضامة لأن تكون فندقًا سياحيًا دائب الحركة بأجوائه الشرقية.

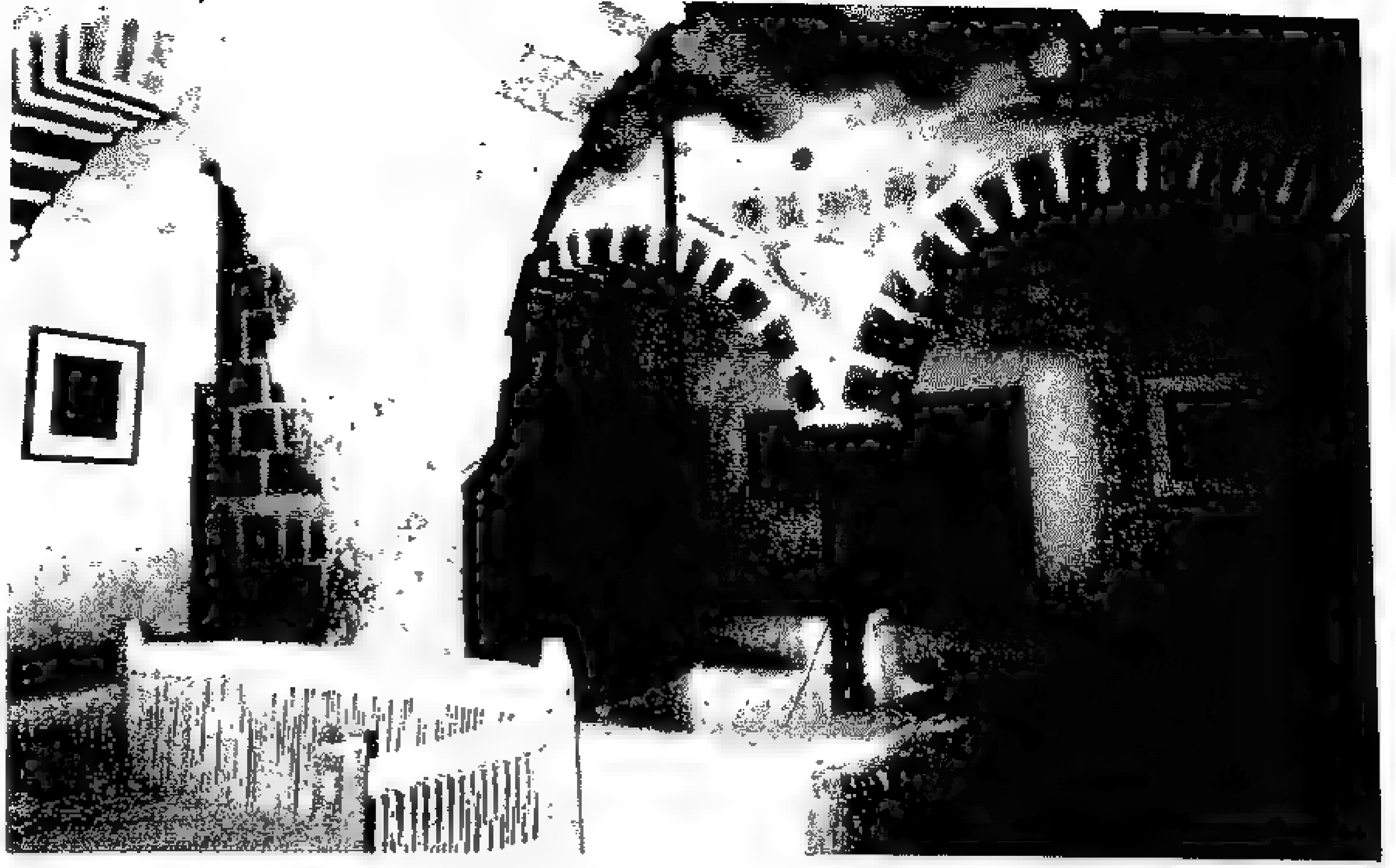


سمسرة المنصورة (المركز الوطني للفنون) معرض رواق دائم للفنون التشكيلية الحديثة في قلب صنعاء القديمة، وبمحاذاة السوق القديم.

وعندما تجتاز هذه الساحة المواجهة للمبنى، وتسير غربًا بمحاذاة وادي السايلة - الذي يحدّ صنعاء القديمة من الغرب - تجد العديد من القصور المحورة إلى فنادق ذات الطابع المشابه، وبذات الخاصيّة المعمارية التراثية، بحفاظها على نكهة الدار الصنعانيّة بتفاصيلها مثل فندق السعيدة، أمّا عند رغبتك في الاتجاه شرقًا، ومن ثمّ الرجوع والتوغل في قلب صنعاء القديمة، فإنك ستجد العديد من تلك الفنادق ذات الصفات المشابهة لما سبق، من كونها قصورًا حورت كي تصبح فنادق سياحيّة، كفندق تاج



مبنى مستحدث للأغراض الخدمية في مجمع قصور بئر العزب، وتلاحظ الالتزام بالطابع البنائي الصنعاني التقليدي.

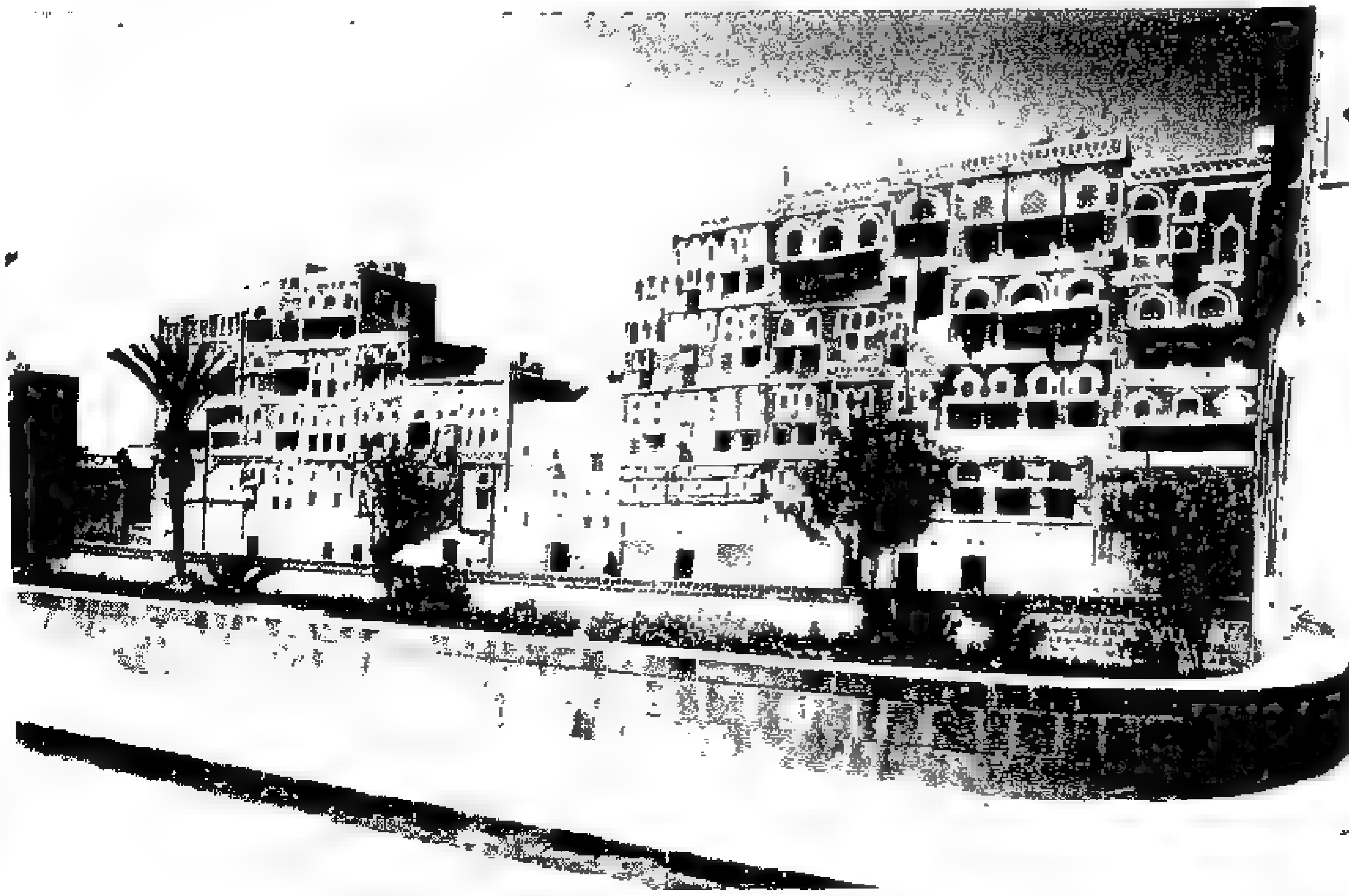


منظر داخلي، لمعرض في المركز الوطني للفنون (سمسرة المنصورة).
حفاظ على البيئة الداخلية للمبنى، وعرض مؤثر للأعمال التشكيلية.

طلحة، وفندق دار الذهب السياحيّ، وفندق سام السياحي.

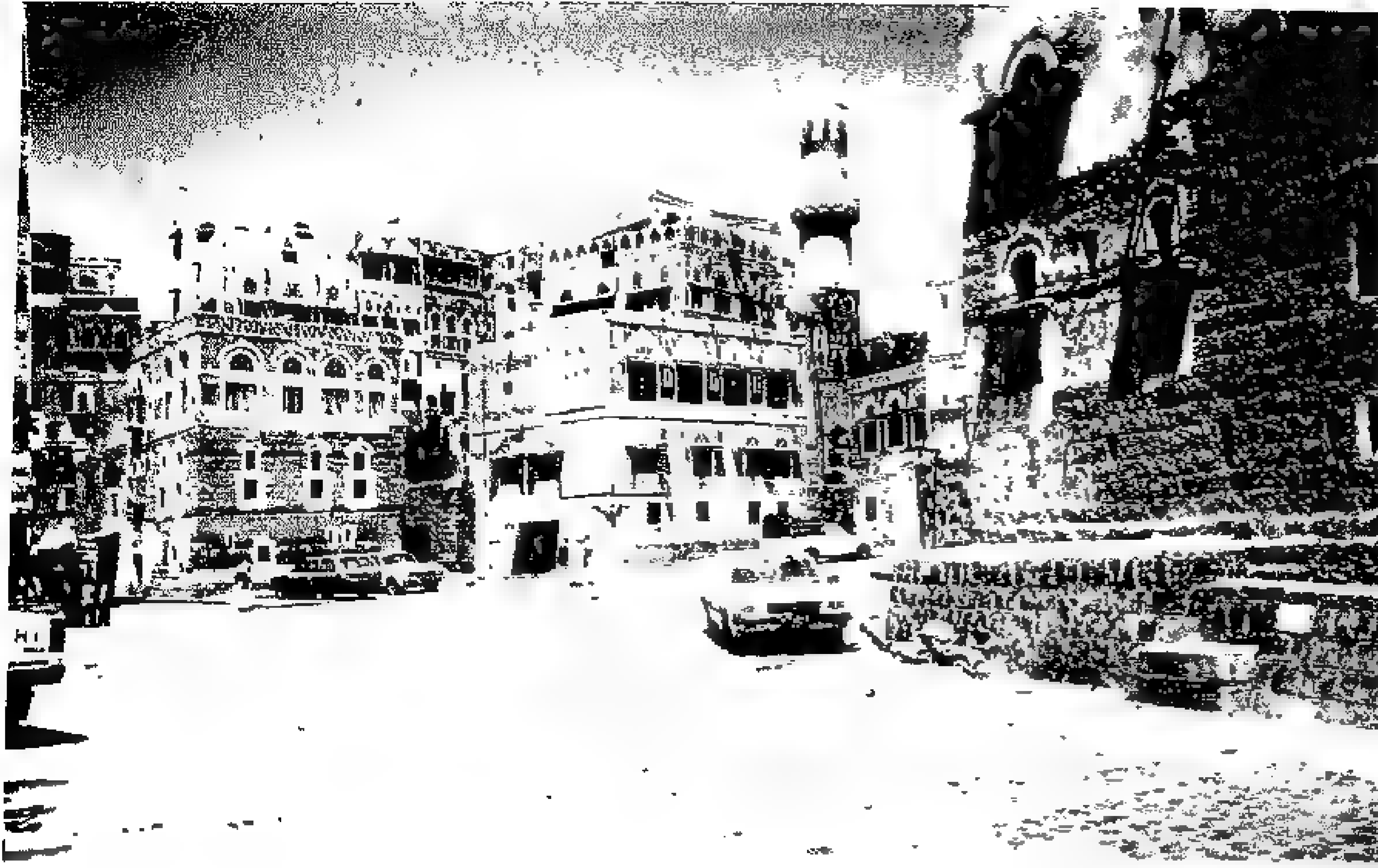
أمّا وادي السايلة (السائلة) فيحاذي المدينة القديمة من الغرب والجنوب الغربي، وهو وادٍ كانت تجتمع فيه مياه السيول الناتجة عن الأمطار الموسمية، تلك القادمة من شمال المدينة، وقد جرى رصف جزء كبير منه وتعميره فيما سبق، ذلك الجزء الذي يحدّ صنعاء القديمة من باب شعوب وإلى شارع الزبيري: لكي يصبح أحد شرايين الحركة الداخلية في المدينة، إضافةً إلى إضفاء الطابع البنائي التراثي عليه، وربطه بالخدمات الأساسية في المدينة العاصمة، وتُجرى الآن دراسة تطوير مسافات طويلة منه - ثلاثة (كم) شمال الجزء المعبد والمطوّر، وما دون شارع الزبيري إلى شارع الستين إلى الجنوب من العاصمة - دراسة هندسية متكاملة، وإعداد التصاميم المعماريّة والإنشائيّة والخدميّة اللازمة، من قبل شركات ومؤسسات متخصّصة، استعدادًا لإجراء عملية رصفه ومدّه بالخدمات اللازمة، كي يستوعب الحركة المتزايدة، تلك التي تحاذي المدينة القديمة، إضافةً إلى بقائه معلمًا سياحيًا وخدميًا مهمًّا، يحدّ المدينة القديمة من الغرب، لتطل عليه قصورها ومساجدها في تشكيل [بانورامي] رائع.

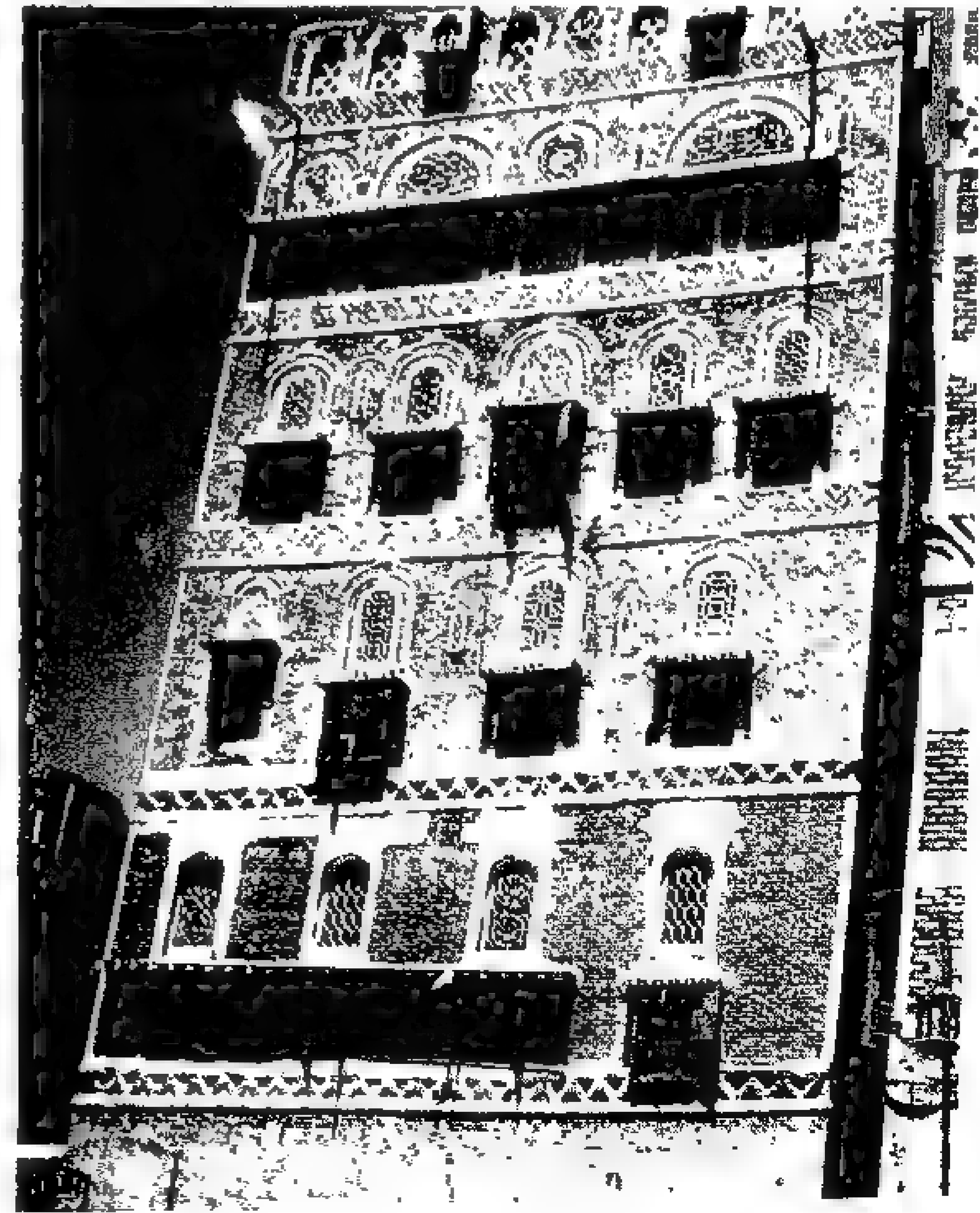
وبعد اجتيازك لوادي السايلة غربًا، لا بدّ لك من أن تعرّج على فندق قصر السلطان، الذي يعود منشؤه إلى مائة سنة مضت على التقريب، والذي يقع في



دور سكنية متراصة، تبدو بطرازها القديم الزخرفي كلوحة فنية اشتركت بتكوينها أجيال عدة، بتوافق وانسجام مؤثر.

محلة بستان السلطان - إذ استحدث في عهد الدولة الهمدانية، والدولة الأيوبية (القرن السادس الهجري) حي النهرين إلى الغرب من المدينة آنذاك، وأقيم على طرفه الجنوبي مقرّ للحاكم، عرف ولا يزال (ببستان السلطان، أو محلة السلطان) - وقد كان مسكنًا لعائلة المهدي الصنعانيّة فيما مضى، ويحوي بضع عشرة غرفة، وثلاث صالات رئيسة، والعديد من الردهات المفتوحة، ومع أنّ القصر مبني من الطين والحجر لا تتعدى الصيانة السنوية له إعادة الطلاء على الطريقة الحرفيّة التقليديّة والتي تبقي


ساحة واسعة ذات خطة قديمة، أصبحت اليوم تحتوي على العديد من المكاتب السياحية، والمكاتب الخدمية.


فندق قصر صنعاء القديمة، حفاظ وتأهيل عقلاني للقصور الصنعانية القديمة.

العناصر الزخرفية القديمة كما هي، ودون أن يشكو المبنى من عيوبٍ إنشائية.

مجمع قصور بئر العزب

سبق أن ذكرنا أن منطقة بئر العزب مما استحدث في عهد الأتراك العثمانيين، وشغلت المنطقة فيما تلاها من الزمان ببعض قصور الأئمة، وما يحدث الآن قيام كبرى الشركات السياحيّة الاستثمارية المحليّة بتطوير ذلك المجمع إلى فندق (درجة أولى)، بإضافة مبانٍ مكمّلة له ملحقة به، وبطرق إنشاء حديثة، تلتزم ذات الطابع المعماري التقليدي، لبقية أبنية المجمع، ففي حين تعود بعض تلك الأبنية إلى ما يتجاوز خمسين السنة الماضية وبعضها أقدم بكثير، نجد أنّ هناك منها ما نُفِّذ حديثًا، وبالتحديد سنة ١٩٩٢، وقد كانت تلك الأبنية القديمة قد شغلت سفارة للولايات المتحدة الأمريكية لسنواتٍ عديدة مضت.

يقع ذلك المجمع في حارة الصيّاد في بئر العزب، والمساحة الكليّة للموقع بحدود ٢٢٧ لبنة (بالمقياس المحلي)، أي (١٠،٠٨٨م٢)، وقد أعدت التصاميم



عرصة داخلية، تحتشد حولها الأبنية القديمة وبانسجام تام معبر عن التركيبة الاجتماعية المتضامنة لسكان المدن القديمة.

السائحين العاديين: إذ كانت مواطن استراحة ومبيت على مدار الوقت، وقد كانت سابقاً تقدم وجبات طعام صباحيّة متواضعة، لا تتعدى أقراصًا من الخبز مع السمن والقهوة، وتميّزت هذه الأبنية ذات الوظيفة التجارية والسكنية سابقًا باختلاف الطوابق بعضها عن بعض شكلاً ووظيفة.

وكانت مدينة صنعاء المسورة تضم العديد من السماسر المتميّزة بشكلها ومرافقها المتعددة وخدماتها، مثل سمسرة البن، وسمسرة النحاس، وسمسرة المنصورة، وسمسرة المال

المتكاملة لجميع المرافق التشغيلية والخدميّة والترفيهيّة لأجزاء الفندق وفق أحدث المتطلبات الحديثة، ونفذ أغلبها.

كانت القصور القديمة الرئيسة اثنين وأضيف إليها مبانٍ ستؤدي الوظائف الخدميّة، تلك التي ستلبي أحدث المتطلبات السياحيّة الحديثة، من أسواق ومطاعم وخدمات الغسيل.. وغيرها، إضافةً إلى الخدمات الإداريّة الملحقة، وقد بلغ عدد الغرف المخصّصة للنزلاء (٩٥) غرفة، مع توابعها من غرف الخدمة والإدامة والمرافق العامة.

سماسر صنعاء القديمة

ومن المباني التراثية التي وظفت حديثًا، وتمّ إعادة تأهيلها بما يتناسب مع الخطة الشاملة لإحياء المدينة القديمة (السماسر: جمع سمسرة)، وهي أبنية ذات طابعٍ خاصّ، تشبه الخانات أو القيساريات في بعض أقاليم الشرق، لكنها تمتاز بالطابع المعماري الإنشائي ذاته الملازم لمدينة صنعاء القديمة، وقد كانت فيما مضى من الحقب بمنزلة فنادق ومخازن للبضائع والمنتجات الزراعية الواردة، فهي تعدّ من أقدم المأوي حتى لبعض



سمسرة النحاس (مجمع تجاري للحرف الشعبية التقليدية) في سوق الملح. ونظهر من خلاله معالم العمارة الصنعانية التقليدية.

(محمد بن القاسم).

يرجع تاريخ سمسرة النحاس - التي غدت مجمعا للحرف التقليديّة التراثيّة - إلى القرن الحادي عشر الهجري، عندما كانت تابعة لسلطة الإمام، وشغلت آنذاك مستودعًا للمنتجات الزراعية في طابقها الأرضي، واستخدمت بقية الطوابق فندقًا للنزلاء الذين كانوا يقدمون من نواحي البلاد لأغراض التجارة، وقد تمّ ابتداء تطويرها حديثًا في عام ١٩٦٢م، وتقع في سوق الملح، ومساحتها (٢٠) لبنة، أي ما يعادل (٨٩٠)م.

ويتكون المبنى من أربعة طوابق، يحوي الآن (١٧) محلاً تجاريًا في الطابق الواحد - مع اختلاف مساحاتها - مختصّة ببيع المنتجات والموروثات الحرفيّة الشعبيّة، وقد قسّمت أجزاء هذا المركز التجاري حسب الحرف أو المنتجات التي تتعامل معها، مع احتواء بعض محلاتها على قطع نادرة ذات قيمة تاريخيّة وماديّة عالية. ولا تخلو من السيّاح الأجانب طيلة وقت افتتاحها، ومن الذين يرغبون باقتناء تلك التحف.

وتشرف عليها الآن، وبشكل مباشر، (هيئة المحافظة على المدن القديمة) وهي هيئة محليّة نشطة، لها العديد من المراكز والأقسام في صنعاء القديمة.

أمّا سمسرة المنصورة فقد أصبحت رواقا للفنون التشكيلية الحديثة، ومعرضا دائمًا لأعمال الفنانين، ومعرضًا دائمًا لأعمال الفنانين التشكيليين اليمنيين، وتدعى (المركز الوطني للفنون)، ويشرف عليها الفنان التشكيلي المعروف (فؤاد فتيح)، وهي تشبه في مساحتها وتكوينها سمسرة النحاس.



مبنى مستحدث في مجمع بئر العزب السياحي. وتلاحظ انه يلتزم الطابع البنائي المعلمدي في المنطقة

«وهناك سمسرة المال (سمسرة محمد بن الحسن ابن القاسم، الذي كان فقيهًا وشاعرًا)، وقد كانت فيما مضى مصرفًا تجاريًّا، وقد أنشئت وقتها في عام (١٠٦٢هـ) على بقايا بستان، وسط سوق الملح، وهي مطلّة على سوق الصرافة الحاليّة من الناحية الجنوبيّة، ومساحتها (٤٢٠)م٢، وحجمها الكلي (٧٠٠٠)م٣، وتتكوّن من خمسة طوابق مع السطح، ومجموع عدد الغرف فيها (١٢٢) غرفة»[٣].

الطابق الأول مبنيّ بحجر الحبش - كما يسمّى محليًّا - الذي كثيرًا ما يُستعمل في الطابق الأرضي، وبقية الطوابق تبنى بالحجر - الذي يسمى (الياجور) - ذي اللون الوردي المصفر، والطابق الثالث يمتاز بكثافة العناصر الزخرفية البنائيّة التقليديّة، وتحتوي الواجهات على فتحاتٍ علويّة للتهوية والمراقبة.

وتعدّ سمسرة المال (محمد بن القاسم) من المباني الفريدة في صنعاء القديمة، لتميّزها بمواصفات عدّة، منها وجود بئر وسبيل لتزويد المياه بأنابيب قديمة، كما تتميّز بسقوفها ذوات القباب البرجيّة، التي كانت تستعمل لحماية المصرف سابقًا، ولم تستعمل في العمارة الصنعانيّة التقليديّة إلاّ في المساجد، بينما استعملت القباب في معظم أقاليم الشرق في تسقيف البيوت والحمامات ومخازن المؤونة وغيرها من الأبنية.

«وإحدى تلك القباب تنتصب فوق المدخل الرئيس لغرض المراقبة وتوفير الحماية الأمنية، كما يؤكد الكثيرون، وذلك بمعرفة الداخلين من الخارجين، باستعمال نظام حماية طريف، يتكوّن من عدّة كرات حديدية ثقيلة يمكن إسقاطها فورًا في حالة سطو لصوص، عند دخولهم أو خروجهم.

وقد كانت وظيفتها مصرفًا لحفظ الودائع المالية والمقتنيات الثمينة في خزائن معدّة لهذا الغرض، وكان يعيّن أمينًا عليها أحد كبار التجار الثقاة، عندما كانت صنعاء مركزًا تجاريًّا، ترد إليها البضائع من شرق آسيا عبر حضرموت.

وقد جرى للسمسرة عدة ترميمات سابقًا، فكان أول ترميمٍ لها عام (١٢١٢هـ)؛ أي بعد بنائها بمئةٍ وخمسين سنة، لكنها تعرّضت في عام (١٩٤٨م) للنهب والهدم والحرق عندما أحلّ الإمام أحمد استباحة مدينة صنعاء بعد مقتل أبيه، وأتلف كل ما فيها، وأضرمت فيها النيران مدة (١٧) يومًا، وبقيت مخلّفات الهدم والحريق إلى وقتٍ طويل، ولم ترفع إلا بعد إعلان الحملة الوطنيّة والدوليّة للمحافظة على صنعاء القديمة عام (١٩٨٤)، لكنها لم تعد إليها الحياة، وتنتظر الوقت الذي تشغل كبقية الأبنية والقصور في صنعاء القديمة»[٤]. ●

●●●

الحواشي

١ - أوراق من تاريخ اليمن وآثاره: فصول: صنعاء ماضيها وحاضرها، وصنعاء القديمة ولماذا الحفاظ عليها.

٢ - المرجع السابق نفسه.

٣ - سياحة في سماسر صنعاء القديمة، جريدة الثورة، عدد ١٣/ ٤/ ٢٠٠٠م.

٤ - المرجع السابق.

المراجع

- **أوراق من تاريخ اليمن وآثاره**، ليوسف محمد عبدالله، دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت، ١٩٩٠م.

- **جريدة الثورة اليمنية**: عدد ١٣/ ٤/ ٢٠٠٠م.

تحقيق المخطوطات والعمل الببليوغرافي

الدكتور/ محمد عبود حسن الزبيدي
أستاذ مساعد
قسم المعلومات والمكتبات
كلية الآداب - الجامعة المستنصرية

تهدف من هذا البحث توضيح العلاقة القائمة بين آليات تحقيق المخطوطات وإجراءات العمل الببليوغرافي. مبينًا مراحل كلٍّ منهما وخطواته وأنواعه وموقعه في دراسات علم المعلومات، وكانت أبرز النتائج في عدّ تحقيق المخطوطات جزءًا من العمل الببليوغرافي التحليلي، الذي يُعدُّ جزءًا من الجانب التطبيقي الميداني لعلم المعلومات.

وأقترح أن يُدرَّس بحث تحقيق المخطوطات في الجامعات العربية في أقسامٍ علمية مستقلة أو ضمن مقرّرات الأقسام المعلوماتية الحالية.

أولاً - الإطار العام للبحث

فكرة البحث ومشكلته

إنَّ التراث العربي الإسلامي المخطوط هو الوثيقة التاريخية الصادقة التي حفظت للعالم أبدعَ نتاجٍ فكريٍّ عالمي خالد. ولقد استطاع العربُ المسلمون أن يسجّلوا هذا النتاج بجزئياته وتفاصيله كلها ويوصلوه إلى الأجيال العربية وللإنسانية جميعًا، على مدى أكثر من أربعة عشر قرنًا من الزمان، فجاء معبّرًا عن التطوّر العلمي والازدهار الثقافي الذي بلغه المجتمع العربي الإسلامي، وساد به العالم، فأخرجه من ضلال الجاهلية والتخلّف إلى نور الإيمان والعلم والتقدّم.

لذلك فقد كانت للنتاج الفكري العربي الإسلامي المخطوط خصوصيةٌ تنبّه لها في وقتٍ مبكّر رجالُ مخلصون لهذه الأمة، وَسَعوا إلى إظهاره وبعثه من جديد، فتفرّغ نفرٌ من هؤلاء الأحفاد الأماجد لدراسته والتعريف به وتحقيقه ونشره، فأخرجوا إلى النور المخطوطات العربية الإسلامية وهي تحمل كنوزًا من الهداية والعلم والمعرفة، ولم يكن للمتخصصين في مجالات علم المعلومات من المكتبيين والوثائقيين والببليوغرافيين والعاملين في حقول المعلومات عمومًا

إسهامٌ واضح في ميادين تحقيق المخطوطات العربية الإسلامية ونشرها، وسبب ذلك يعود إلى مقولة يتبنّاها بعض من أولئك المتخصّصين. وتزعم أنّ تحقيق المخطوطات ونشرها ليس من ضمن تخصّصاتهم المعلوماتية، وأنّ ما عليهم القيام به في هذا المجال ينحصر في فهرسة المخطوطات وتصنيفها والتعامل معها مثل أيِّ وعاء معلومات موجود في المكتبة.

ممّا سبق نَبعتْ فكرة هذا البحث للردّ على تلك المقولة وللإسهام في التأصيل العربي لعلم المعلومات الحديث بجانبيه النظري والتطبيقي، ولإثبات أنّ للعرب السابقين منهم واللاحقين دورًا بارزًا وفاعلاً في بناء المعرفة الإنسانية.

أهمية البحث

تكمن أهمية هذا البحث في الحاجة القائمة إلى دراساتٍ معمّقة في ميادين علم المعلومات، من أجلِ توضيح ماهية هذا العلم الجديد والتعريف بجوانبه النظرية والتطبيقية وتأصيلها عربيًّا، وتوفير إحاطة شاملة به للمتخصّصين في مجالاته العلمية والمهنية من أخصائيّي المعلومات والمكتبيين والأرشيفيين والببليوغرافيين وغيرهم من العاملين في حقل المعلومات. ومن جانبٍ آخر إنّ هذا البحث قد بَلورَ آليةً مركّزة لمراحل تحقيق المخطوطات العربية وخطواته، يمكن أن يستفيد منها المحقّقون العاملون على بعث تراثنا المخطوط، لا سيّما المبتدءون منهم وطلبة الدراسات العليا الذين يرومون تحقيق إحدى المخطوطات العربية؛ لتكون أساسًا لرسائل تخرّجهم.

أهداف البحث

تتمثّل الأهداف التي يسعى هذا البحث إلى تحقيقها في النقاط الآتية:

١ - توضيح طبيعة العلاقة القائمة بين عمليات تحقيق المخطوطات والعمل الببليوغرافي من الناحيتين العلمية والفنيّة.

٢ - تقديم آليّة عملية لمراحل تحقيق المخطوطات العربية في خطواتٍ مركّزة متتالية.

٣ - تحديد موقع عمليات تحقيق المخطوطات في دراسات علم المعلومات الجديد، بوصفها وجهًا من وجوه العمل الببليوغرافي المكتبي.

ثانيًا - تحقيق المخطوطات

التحقيق لغةً :

أصل التحقيق من الحق نقيض الباطل، وحقّق الرجل: إذا قال الشيء هو الحقّ، ويقال: أحققت الأمر إحقاقًا: إذا أحكمته وصحّحته، وحقّقت الأمرَ: إذا كنتَ على يقينٍ منه، والحقُّ من أسماء الله عزّ وجلّ[(١)]، وتحقّق عنده الخبر: صحَّ، وحقّقَ قوله وظنّه تحقيقًا أي صدقةً، وكلامٌ محقّق؛ أي رصين[(٢)]، وبذا يكون معنى التحقيق هو التصديق والتثبيت أو الوصول إلى اليقين.

التحقيق اصطلاحًا :

«يقصدُ به بذل عناية خاصّة بالمخطوطات حتى يمكن التثبّت من استيفائها لشرائط معيّنة، فالكتاب المحقّق هو الذي صحَّ عنوانه، واسم مؤلّفه، ونسبة الكتاب إليه، وكان أقرب ما يكون إلى الصورة التي تركها مؤلّفه»[(٣)].

وإذا قصدنا الدقّة فإنّ التحقيق لا يقتصر على المخطوطات من الكتب فقط، بل يشمل أوعية المعلومات الأخرى كالوثائق بأنواعها المختلفة، وكذلك فإنّ إجراءات التحقيق في الواقع تذهب إلى أبعد من التيقّن من عنوان الكتاب المخطوط واسم مؤلفه

ونسبته إليه وتثبيت النصّ كما دوّنه المؤلّف، وإنّما تسعى تلك الإجراءات إلى تقديم دراسةٍ شاملة لكلّ ما يحيط بظروف إنتاج المخطوطة وحياة مؤلّفها ومنهجه العلمي وعصره وكلّ ما تتوجّبُ دراستُه في بحثٍ علميّ متكامل، وهذا المعنى الشامل للتحقيق هو المقصود في هذا البحث.

والتحقيق قديمٌ قدمَ التدوين، فحيثما كانت الكتابة وتسجيل النصوص في وثائق متنوّعة، كانت احتمالات التلاعب بهذه النصوص واردة، ولذلك كانت المحافظة على الوثائق ونصوصها الهمَّ الشاغل للمسؤولين عنها، ولقد اكتشفت في مواقع من بلاد ما بين النهرين (Mesopotamia) القديمة ألواح طينية دُوّنت عليها تخويفات ولعنات تحذّر من المساس بهذه الألواح أو التلاعب بنصوصها.

ومن هذه الأجواء المفعمة بالحرص على صيانة النصوص المدوّنة، وُجدَ التحقيق والمحقّقون بالمفهوم المناسب لذلك الزمان، وبلا شكّ كان الرعيل الأول من المحقّقين العراقيين الأوائل الذين علّموا الناسَ الكتابة.

أمّا العربُ المسلمون فقد عرفوا التحقيق بمعناه الأشمل، ولا سيّما في القرون التي كثر فيها التدوين وانتشر، وتزايدت ممارسات البحث والتأليف، وقد وضعوا أصوله منذ زاولوا العلم وروايته، من الحديث والشعر والأدب وسائر فنون الثقافة؛ وكان نشاطهم في ذلك ظاهرًا ملء السمع والبصر(٤).

وليس دقيقًا قول من يزعم بأنّ المستشرقين «هم أوّل من ولج منهج البحث العلمي باستعمال أصول التحقيق»(٥). ولكن من الإنصاف القول إنّ العرب المسلمين عرفوا التحقيق ومارسوه عمليًا على أسس علمية صحيحة قبل الأوربيين بقرونٍ عديدة، غير أنّهم لم يعرفوه بوصفه علمًا مستقلاً، ومادة دراسية جامعية إلاّ بعد أن نضج واكتمل في أوربا(٦).

وأسهم العرب المعاصرون في تأصيل قواعد هذا العلم عربيًا، من خلال كتاباتهم ومؤلفاتهم في موضوعاته، ويعدُّ كتاب «تحقيق النصوص ونشرها» لعبد السلام هارون أوّل مبادرة عربية متميّزة في هذا المجال.

إنّ تحقيق النصوص المخطوطة علمٌ وفن، يوجب على المحقّق أن يلتزم بمبادىء البحث العلمي، وأن يتصف بصفات الباحث العلمي الموضوعي الأمين، إضافة إلى ضرورة اكتسابه مهارة عملية في التفحّص والملاحظة والوصف للجوانب المادية والموضوعية للوثيقة المحقّقة، وقد تَفصّلتْ كتب تحقيق النصوص في هذه الأمور وفيما يخصُّها من جميع الوجوه.

ولأجل الاطلاع عن كثب على إجراءات التحقيق فَستُعرض مُجملةً مركّزة في محاور خمسة، تمثّل ما يقوم به محقّقو المخطوطات العربية من خطواتٍ عملية خلال مراحل التحقيق المتتالية، التي لا توجد بينها حدودٌ حقيقية، بل هي متناسقة ومتداخلة يكمّل بعضها بعضًا وكالآتي:

مراحل تحقيق المخطوطات

المرحلة الأولى : مرحلة التفتيش عن مخطوطة ملائمة:

تشتمل هذه المرحلة على الخطوتين الآتيتين:

الخطوة الأولى : وضع مواصفات للمخطوطة المطلوبة:

يضع المحقّق مواصفات معيّنة للمخطوطة التي يزمع تحقيقها، وأهم هذه المواصفات هي:

أ – ملائمة المخطوطة لإمكانات المحقّق وقدراته

العلمية والثقافية والاقتصادية والجسدية، ومناسبتها للزمان والمكان، وتحديدات المؤسّسة التي ينتمي إليه المحقّق كالجامعة أو المعهد أو المركز البحثي الذي قد يشترط مواصفات معيّنة للمخطوطة المطلوب تحقيقها.

إنَّ أفضل المخطوطات المختارة للتحقيق هي تلك التي يكون موضوعها من ضمن موضوعات تخصّص المحقّق واهتماماته العلمية، أو من ضمن موضوعات قريبة من ذلك، فإنَّ ذلك سيوفّر للمحقّق أرضية طيّبة للإبداع وإيفاء التحقيق حقّه.

ب - صلاحية المخطوطة للتحقيق من ناحية سلامتها من التلف واكتمالها ووضوح خطّها وإمكان قراءتها، حسبما يتوافر من معلوماتٍ أوليّة عنها.

ج - القيمة العلمية للمخطوطة:

- من ناحية أهليتها العلمية واستحقاقها للتحقيق، والمعيار الذي يعتمده المحقّق للتأكّد من ذلك يستند أساسًا إلى ثقافة المحقّق وعلمه ومدى اطّلاعه على موضوع المخطوطة وسمعة مؤلفها، ويمكن الاستئناس بآراء الأساتذة والزملاء وذوي الخبرة والاهتمام لاتخاذ قرار التحقيق من عدمه، بعد استشارة المصادر الموثوقة القديمة والحديثة حول ذلك، فقد حقّقت ونشرت مخطوطات لا تستحق أن تحقَّق وتُنشر لتدنّي مستواها العلمي والفني والأخلاقي، في حين بقيت كنوزٌ قديمة من تراثنا العربي الإسلامي يلفها الظلام، لو حقّقت ونشرت لقدّمت إضافاتٍ علميةً رائعة للمعرفة البشرية وللفكر الإنساني المبدع.

د - عدم تحقيق المخطوطة سابقًا أو حاليًا:

- ويتم التأكّد من ذلك بالاطّلاع على فهارس المخطوطات المتنوعة، ولا سيّما تلك الفهارس التي تعطي معلوماتٍ عن تحقيق المخطوطات ونشرها، وهناك فهارس خاصّة بالمخطوطات المطبوعة. ويمكن التأكّد من ذلك أيضًا من خلال الاتصال بالأساتذة والزملاء والمهتمين والاستفسار منهم عن ذلك، وعمّا إذا كان محقّق آخر قد باشر في الوقت الحاضر تحقيق المخطوطة المختارة نفسها، وفي هذه الحالة لا بُدَّ من الاتصال بذلك المحقّق والاتفاق معه على صيغةٍ معيّنة. مثل مشاركته في التحقيق أو تنازل اللاحق للسابق أو غير ذلك، حفاظًا على الجهد والوقت والمال المبذول في تحقيق مخطوطةٍ بذاتها.

هـ - إمكان الحصول على نسخ المخطوطة الأصلية، أو توفير صورٍ لها، فقد تكون تلك النسخ في مكتباتٍ خارج القطر، أو في مكتباتٍ خاصّة وليس من اليسير الحصول عليها لأسباب متنوعة، وتلك صعوبة تحتاج إلى جهودٍ واتصالات شخصية أو مراسلات طويلة ربما تكون نتيجتها غير مثمرة.

الخطوة الثانية... البحث عن المخطوطة المطلوبة:

بعد أن يتم للمحقّق الاختيار الأوليّ لمخطوطةٍ معيّنة يتم جمع معلوماتٍ عنها بالطرق الآتية:

أ - يفضّل مبدئيًا أن يطّلع المحقّق على أدلة فهارس المخطوطات (فهارس الفهارس) وأفضل الموجود منها بالعربية الآن كتاب (فهارس المخطوطات العربية في العالم) تأليف كوركيس عوّاد(٧)، دوّن فيه ما أمكنه الوصول إليه من فهارس المخطوطات في دول العالم المختلفة وباللغات المختلفة.

ويمكن من خلال هذا الاطّلاع إعدادُ قائمةٍ بعناوين الفهارس التي يرى المحقّق احتمال وجود

معلوماتٍ عن مخطوطته فيها، ثمَّ يبدأ بتفحُّصها واحدًا تلو الآخر.

ب – يعدّ المحقّق بطاقة معلومات مفصّلة عن كلّ نسخة من مخطوطته المختارة، ويؤشّر في هذه البطاقة عنوان الفهرس الذي استقى منه تلك المعلومات، واسم معدّه، ومكان نشره وناشره، وسنة نشره ورقم الصفحة والجزء الذي ذكرت فيه تلك المعلومات، مع ذكر المكتبة التي وجد فيها ذلك المفهرس ورقمه فيها، وعلى المحقّق أن يبحث عن مخطوطته المختارة في الفهارس القديمة أوّلاً كالفهرست لابن النديم وأمثاله ثمَّ الأحدث فالأحدث.

ج – على المحقّق في هذا الوقت أن يجهد نفسه بسؤال أساتذته وزملائه وذوي الخبرة والاهتمام عن كلّ ما يعرفونه عن مخطوطته المختارة، ومدى ملاءمتها للمواصفات التي اشترطها في الخطوة الأولى من هذه المرحلة بما يؤكّد الأمرين الآتيين:

١ – انطباق مواصفاته وشروطه على المخطوطة المختارة.

٢ – الوصول إلى معلوماتٍ مفصّلة عن المخطوطة المختارة، وأهم تلك المعلومات هي التأكّد من صحة نسبة المخطوطة إلى مؤلفها، والتأكّد من أماكن توافر نسخ المخطوطة أو صورها.

المرحلة الثانية... مرحلة الاختيار والمقابلة:

تتضمن هذه المرحلة الخطوات الآتية:

١ – السعي إلى الحصول على نسخ المخطوطة المختارة أو صورٍ لها، وذلك بعد أن تعرّف المحقّق أماكن توافرها، فيبادر إلى الاتصال بتلك الجهات بالطرق المتيسرة له، كالزيارات الشخصية أو تكليف مساعدين بذلك أو بمراسلة تلك الجهات.

٢ – بعد جمع ما يمكن من نسخ المخطوطة أو صورها يقوم المحقّق بالتفحُّص الدقيق لما توافر لديه من ذلك، والبحث في أيّ ركنٍ من أركان المخطوطة عن أيّ معلومة يمكن أن تفيده، مبتدئًا بوجه الغلاف الأول ومنتهيًا بظهر الغلاف الأخير، مستعرضًا كلّ صفحة وكلّ سطر وكلّ حاشية أو هامش، ومدقّقًا في كلّ ناحيةٍ من نواحيها وطيّاتها.

٣ – في خلال عملية التفحّص والتدقيق تلك يدوّن المحقّق ما يصل إليه نظره، وفكره من معلوماتٍ عن كلّ نسخةٍ من نسخ المخطوطة في بطاقة خاصّة بتلك النسخة بعد إعطاء رمزٍ معيّن لكلّ نسخة، وعادةً ما تستخدم الحروف لأجل ذلك، مثلاً الحرف الأول من اسم مكان وجود النسخة، أو الحرف الأول من اسم مالكها أو غير ذلك.

إنّ أهم ما يمكن تدوينه في بطاقة وصف كلّ نسخة من نسخ المخطوطة هو الآتي:

أ – عنوان المخطوطة كما في النسخة الموصوفة.

ب – اسم المؤلف كما يظهر في النسخة الموصوفة.

ج – وصف حالتها المادية ومدى التلف الموجود فيها وتحديده بدقة، مع بيان عدد أجزائها، وهل هي ضمن مجموعة أو منفردة، وعدد أوراقها وصفحاتها، وعدد الأسطر في كلّ صفحة، وعدد كلمات كلّ سطر، ويستطيع المحقّق أن يستخرج معدلاً عامًا (وسطًا حسابيًّا) لعدد الأسطر والكلمات. وذكر قياسات أوراقها، ونوع الورق، والخط، والحبر الذي كتبت به، وأيّ ملاحظاتٍ أو تعليقات يراها المحقّق ضرورية لوصف النسخة التي بين يديه، مع متابعة وتسجيل أيّ كتاباتٍ أو

أختام أو إشارات مكتوبة في كلّ زاويةٍ من زوايا المخطوطة، كالسماعات والإجازات والشروح والتعليقات والأختام والتوقيعات وغيرها ممّا ينفع في عملية التحقيق، وفي إثبات صحة نسبة المخطوطة إلى مؤلّفها أو اسم ناسخها أو زمن تأليفها ونسخها، وغير ذلك ممّا يحتاج إليه المحقّق المبدع.

د – ذكر أماكن توافر هذه النسخة والنسخ المشابهة لها، وأرقام طلب تلك النسخ في مكتباتها، مع بيان نقاط التشابه والاختلاف بين هذه النسخة الموصوفة وبقية النسخ الأخرى المتوافرة لدى المحقّق.

٤ – يخرج المحقّق من كلّ ذلك، وممّا تجمع لديه من معلوماتٍ استقاها من مصادره المتنوعة، إلى نتيجةٍ حاسمة يعيد بموجبها ترتيب نسخ المخطوطة التي توافرت لديه بحسب أهميتها، مبتدئًا بالنسخة الأم، التي سيعتمدها في تحقيق نصّ المخطوطة، تساندها وتتكافل معها وتستكمل نواقصها بقية النسخ الموجودة. وتضع كتب تحقيق نصوص المخطوطات العربية معايير تحظى بشبه اتفاق عليها لترتيب نسخ المخطوطات وتحديد النسخة الأم. يمكن إيجازها كالآتي مرتبة حسب أهميتها:

أ – النسخة التي كتبها المؤلف بخطه.

ب – النسخة التي عرضت على المؤلف فأقرّها وأثبت ذلك بنفسه.

ج – النسخة التي كتبت على نسخة المؤلف في عصره وعليها سماعات لعلماء.

د – النسخة التي كتبت فيما بعد عصر المؤلف، وأفضلها ما كان بخط أحد تلاميذه.

هـ – بقية النسخ الأخرى.

٥ – بعد كلّ ذلك يضع المحقّق خطة للتحقيق، ويفضّل أن تكون مكتوبة على شكل نقاطٍ يرجع إليها بين مدةٍ وأخرى. وتأتي هذه الخطة من خلال دراسة المحقّق لما كتب عن تحقيق النصوص المخطوطة وتوثيقها، ومن خلال اطّلاعه على عددٍ من المخطوطات المحقّقة المنشورة، ورصده لنقاط القوة والضعف في أساليب ومناهج تحقيق تلك المخطوطات.

المرحلة الثالثة... مرحلة التحقّق

في هذه المرحلة يبدأ المحقّق عملية بحث ودراسة واسعة ومتعمقة، للتحقّق وجمع كلّ ما كتب عن المخطوطة وعن مؤلفها، وعليه أن يخرج من هذه المرحلة بعد أن توصّلَ إلى معلوماتٍ وافية عن القضايا الآتية:

١ – اسم المؤلف كاملاً وكنيته ولقبه أو ألقابه.

٢ – ترجمة مفصّلة لحياته، وسنتي ولادته ووفاته بالتاريخين الهجري والميلادي.

٣ – مسيرته العلمية وموقعه بين أقرانه في عصره وشيوخه وتلاميذه.

٤ – تأثّره بالسابقين عليه وتأثيره في اللاحقين.

٥ – مؤلفاته وآثاره العلمية وموضوعاتها ومصادرها. وما حقّق منها ونشر وما لا يزال مخطوطًا. مع ذكر أماكن توافر المخطوط منها.

٦ – عرض المخطوطة المختارة للتحقيق وموقعها بين مؤلفاته ومصادر تأليفها وتأثّرها بالمؤلفات السابقة عليها وتأثيرها في اللاحقة، وشروحها واستدراكاتها ومكملاتها واختصاراتها وغير ذلك. ويمكن للمحقّق أن يتوسّع في هذه المرحلة

وأنْ يقدّم المعلومات التي يتوصّل إليها كاملة عن الفقرات السابقة وفقراتٍ أخرى ربما يرى المحقّق ضرورة التعرّض لها، وبما يسجّل له جهدٌ مضاعف في عمله على أن يلتزم جانب الحذر في التوسّع الزائد والتطرّق إلى موضوعاتٍ تتعدّى الحدود المرسومة لأهداف دراسته.

المرحلة الرابعة : مرحلة التحقيق

هذه هي مرحلة إعادة كتابة نص المخطوطة المختارة كما أراد له مؤلفه وتتوزّع خطواتها كالآتي:

١ - إعداد نص المخطوطة وكتابته كلمة كلمة، كما ورد في النسخة (الأم) المعتمدة، مع استكمال نواقصها من بقية النسخ ومن المصادر الأخرى الموثوقة المخطوطة والمطبوعة. على أن يُشار إلى كلِّ زيادة أو إضافة في أصل النص بمعقوفتين [ ] ويوضح مصدر الزيادة في الهامش.

٢ - تخريج الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة والشواهد الشعرية والنثرية والأمثال وغيرها، مع الإشارة إلى مصدر التخريج في كلٍّ منها.

٣ - تقديم ترجمة للأعلام الذين ترد أسماؤهم في نصِّ المخطوطة، وبيان المواقع الجغرافية، ومعاني المصطلحات والكلمات الغريبة التي تظهر في النصّ، مع كلّ ما يستدعي بيانه وتوضيحه من حالات الغموض أو التشويش أو الاضطراب المعنوي واللفظي الذي يظهر في متن النصّ، وأيّ توضيحاتٍ أو تعليقات يراها المحقّق ضرورية، على أن لا يثقل النصّ بالهوامش الزائدة عن الحاجة، وهنا تعتمد قدرات المحقّق وإبداعاته وذوقه العلمي والثقافي معيارًا في كلّ ذلك.

٤ - يمكن في أثناء هذه المرحلة إعداد الكشّافات (الفهارس) التي يحتاج إليها النصّ، مثل كشّافات الأعلام والقبائل والآيات الكريمة والأحاديث الشريفة والمواقع والشواهد المختلفة وغيرها ممّا يتطلب النصّ المخطوط وموضوعه أن توضع له؛ إذ يستفيد القارئ من هذه الكشّافات في التقاط المعلومات السريعة التي يحتاج إليها من النصّ المحقّق.

المرحلة الخامسة... مرحلة التقرير

لقد تجمّع في هذه المرحلة الأخيرة لدى المحقّق نصٌّ كامل مع هوامشه ودراسة مفصّلة عن كلِّ ما يتعلق بذلك النصّ وبمؤلفه. ولا بدّ من ترتيب كلِّ ذلك بطريقة منهجية بهدف إعداده للطبع والنشر.

إنَّ التقرير النهائي لشكل الكتاب الذي أنجزه المحقّق يمكن أن يكون ترتيبه كالآتي:

١ - صفحة العنوان: وتتضمن عنوان النصّ المحقّق كما ثبتَ لدى المحقّق وتحته اسم مؤلّفه، ثم اسم المحقّق، وما يرى المحقّق إضافته من معلوماتٍ أخرى عن المؤسسة التي ينتمي إليها أو الشهادة التي ينوي الحصول عليها نتيجة هذا العمل.

٢ - صفحة الإهداء أو الشكر.

٣ - قائمة المحتويات.

٤ - قائمة بالجداول والأشكال إن وجدت.

٥ - قائمة تعريفية بالمصطلحات التي استخدمها المحقّق.

٦ - مقدمة: للتعريف بالعمل وأهميته ومحتوياته وأيّ أمور أخرى يرى المحقّق توضيحها.

٧ - الباب الأول: وتتضمن جهد المحقق في دراسته عن المؤلف والمخطوطة. ويتم ترتيبها بالتسلسل نفسه الذي ورد في فقرات المرحلة الثالثة مع إضافة صورة للصفحة الأولى والأخيرة من النسخ المتوافرة لدى المحقّق من المخطوطة.

٨ - الباب الثاني: ويتضمن النصّ المحقّق كما رتبه المؤلف، وتكون هوامش المحقّق في الجزء الأسفل من الصفحات.

٩ - الكشافات (الفهارس): التي أعدّها المحقق للنصّ.

١٠ - قائمة المصادر: التي اعتمدها المحقّق في تحقيقه.

١١ - أي ملاحق تقتضيها الضرورة العلمية والموضوعية.

ثالثًا : العمل البيليوغرافي

بعد استعراض مراحل تحقيق النصوص المخطوطة لا بُدَّ من استعراض طبيعة العمل الببليوغرافي وماهيَّته، من أجل توضيح العلاقة القائمة بينهما، وهي تمثّل علاقة الجزء بالكلّ. فما حقل العمل الببليوغرافي وما مفاهيمه ومقاصده؟

الببليوغرافيا (Bibliography):

أصل المصطلح من اللغة الإغريقية، ويتألف من كلمتين هما: (Bibilon) ومعناها «الكتاب» و(Graphia) ومعناها «الكتابة»، وعلى هذا يعني مصطلح الببليوغرافيا «كتابة الكتب» أو «الكتابة عن الكتب»، وقد دخل المصطلح إلى اللغة العربية بمصطلحين أحدهما «قوائم المؤلفات» الذي لم يعبّر عن مفاهيم المصطلح كلها، حيث لا يقتصر العمل الببليوغرافي على إعداد قوائم المؤلفات فقط، كذلك فإنه مكوّنٌ من كلمتين يربك استخدامها سياق الكلام. أمّا الثاني فهو «وراقيات» ومفردها «وراقية» و«العمل الوراقي» منها، هو الآخر لا يدل دلالةً دقيقة على مقاصد المصطلح، فضلاً عن ارتباطه لفظًا ومعنىً بالورقيات من أوعية المعلومات دون غيرها.

وقد استخدم المصطلح بلفظه الأجنبي «ببليوغرافيا» ومشتقاته «ببليوغرافي» و«ببليوغرافيات» وغيرها، وهي الأكثر استخدامًا في النتاج الفكري العربي في المجال، ويستخدم بعض المتخصصين المصريين المصطلح نفسه بالجيم «ببليوجرافيا».

يغطي المصطلح «ببليوغرافيا» المجال الكامل لعلم الكتب في وجودها المادي (Physical Entities) وتاريخها وأشكالها المتغيّرة والمواد والطرق الداخلة في تكوينها، وكذلك وصف الكتب وتسجيلها في قوائم[٨].

وتُجمع المصادر على تقسيم الببليوغرافيا أو العمل الببليوغرافي إلى نوعين رئيسين هما[٩]:

١ - الببليوغرافيا النسقية (Systematic Bibliograhpy):

هي أقدم الأنواع، وتهتم أساسًا بإعداد قوائم بأوعية المعلومات المتنوعة، وحصر النتاج الفكري وضبطه في موضوعٍ معيّن أو بلدٍ معيّن أو في زمانٍ معيّن، وأنواعها كثيرة، وهي تتألّف من مداخل وصفية مرتبة وفق منهجية محدّدة، تقدم في كلِّ مدخلٍ منها معلوماتٍ ببليوغرافية عن كلِّ مادةٍ أدرجت فيها.

٢ - الببليوغرافيا التحليلية (Analytical Bibliography):

ينحصر موضوع اهتمامها في دراسة الجانب المادي للكتاب، من حيث صناعته وطباعته وتجليده ونوع الورق وشكل الحرف وغير ذلك، وقد تركزت جهود الببليوغرافيين التحليليين في أوربا على دراسة الكتب التي ظهرت في أوائل عصر الطباعة، وكان أوّل روّاد هذا النوع من العمل الببليوغرافي هنري برادشو (Henry Bradshaw) (١٨٣١ -

١٨٨٦) الذي شغل منصب أمين المخطوطات في مكتبة جامعة كامبرج البريطانية.

وتقسم الببليوغرافيا التحليلية إلى ثلاثة أنواعٍ هي:

أ - الببليوغرافيا الوصفية Bibliography Descriptive:

تقدّم الببليوغرافيا الوصفية وصفًا ماديًّا للكتاب، وتميّز بين طبعاته المختلفة وعلاماتها، وتضع أساليب منهجية لوصف الإعداد والتكوين المادي للكتاب.

ب - الببليوغرافيا النصيّة Bibliography Textual:

تدرس النص الأصلي للكتاب، وتقابله بالنص الظاهر في طبعاته المختلفة، مع بيان العلاقات الموجودة بين النصّ المطبوع والنص الأصلي الذي رسمه المؤلف في مخطوطته، يستدعي ذلك معرفة أساليب الطباعة والنشر في المدة التي ظهر فيها الكتاب مطبوعًا، إضافة إلى ضرورة معرفة أسلوب المؤلف ومؤلفاته الأخرى، والمدة التي عاش فيها وكلّ ما يساعد في إخراج نصّ الكتاب كما أراد له مؤلفه أن يظهر.

ج - الببليوغرافيا التاريخية Bibliography Historical:

يدرس هذا النوع من الببليوغرافيا التحليلية تاريخ الكتب والأشخاص والآلات والمؤسّسات التي أسهمت في إنتاج الكتاب وصناعته.

إنّ إجراءات (الببليوغرافيا التحليلية) في أنواعها الثلاثة، تشتمل فيما تشتمل عليه مراحل (العملية التحقيقية) وخطواتها، إذ يهدف كلاهما إلى إخراج النصّ كما أراده مؤلفه، ويدرس كلاهما أيضًا تاريخ الكتاب والقائمين على إنتاجه، ويسعى كلاهما إلى تقديم وصفٍ مفصّل للجوانب المادية.

لقد لخّص كاتز (Katz) ذلك كلّه بقوله: إن الببليوغرافيا التحليلية هي البحث المتكامل الذي صمّم من أجل اكتشاف أيّ شيءٍ ممكن فيما يخصّ القصد النهائي للمؤلف، والهدف من ذلك إعادة كتابة الكلمات ذاتها التي استخدمها المؤلف في بناء عمله الذي ألّفه وتكوينه، مع تحديد العلاقات والاختلافات بين النصّ المطبوع والنصّ الذي كتبه، وتقديم توصيف شامل للشكل المادي للكتاب ومواد إنتاجه وصناعته وما يتعلّق بذلك كلّه[١٠]. ومثل هذا القول ينطبق على إجراءات التحقيق وأهدافه.

رابعًا - تحقيق المخطوطات وعلم المعلومات

قدّم معهد جورجيا للتكنولوجيا (Georgia Institute of Technology) في مؤتمرين علميين عقدهما في عامي ١٩٦١ و١٩٦٢ أقدم تعريفات علم المعلومات وأفضلها، فعرّفه بأنّه «العلم الذي يدرس خواص المعلومات وسلوكها والعوامل التي تحكم تدفقها، ووسائل تجهيزها؛ لتيسير الإفادة منها إلى أقصى حدٍّ ممكن، وتشمل أنشطة التجهيز: إنتاج المعلومات وبثّها وتجميعها وتنظيمها واختزانها واسترجاعها وتفسيرها واستخدامها، والمجال مشتقٌ من الرياضيات والمنطق واللغويات وعلم النفس وتكنولوجيا الحاسب الإلكتروني وبحوث العمليات والفنون الطباعية والاتصالات، علم المكتبات والإدارة وبعض المجالات الأخرى أو متصل بها[١١].

ومن خلال هذا التعريف يتبيّن أنّ علم المعلومات يتناول بالبحث والدراسة ظاهرة المعلومات من جوانبها العلمية والعملية كافّة، لذلك فإنّ له مجالين: أحدهما علمي والآخر عملي، ويتضمن الجانب العملي أنشطة تجهيز المعلومات من إنتاجٍ وبثٍّ وتجميعٍ

وتنظيمٍ واختزان واسترجاع، وتفسير وتيسير الإفادة. وفي هذا الجانب العملي يتحدّد موقع العمل الببليوغرافي، الذي يدخل ضمن أنشطة تجهيز المعلومات، فهو عملٌ تجميعيٌّ تحليلي تنظيمي للمعلومات، بهدف تيسير الإفادة منها. ثمّ من هذا كلّه يظهر أنَّ إجراءات تحقيق المخطوطات التي هي جزءٌ من العمل الببليوغرافي - كما سبق أن تبيّن لنا - يمكن أن توضع ضمن الجانب التطبيقي العملي لعلم المعلومات، الذي يتناول تجهيز المعلومات المدوّنة في أوعيةٍ ورقية وتنظيمها.

خامسًا - الاستنتاجات والمقترحات:

الاستنتاجات :

إنَّ أهم الاستنتاجات التي خرج بها هذا البحث يمكن أن تتمحور في النقاط الآتية:

١ - أنَّ تحقيق المخطوطات علمٌ وفنٌ، وأنَّ على المحقّق أن يتصف بصفات الباحث العلمي من نزاهةٍ وموضوعية وأمانة وصبر ومثابرة في إظهار الحقيقة، مع تمتعه بمهاراتٍ عملية في تفحّص النصّ المخطوط ودراسته والوقوف على صحته ونسبته إلى مؤلفه وإخراجه بالصورة التي أرادها له مؤلفه أو إلى أقرب حالٍ مشابهة لتلك الصورة، مستعينًا في إنجاز ذلك كلّه بعلوم عديدة مثل علم الدبلوماتيك (علم تحقيق الوثائق) وفقه اللغة والتاريخ والجغرافية والآثار وعلم الخطوط وغيرها.

٢ - يتألف العمل الببليوغرافي من قسمين هما :

أ - القسم النسقي: التي تكون نتائجه ومخرجاته على شكل قوائم منسّقة بأوعية المعلومات المختلفة، وتكون هذه القوائم مرتّبة بصورة متنوعة: هجائية أو موضوعية (موضوع واحد أو موضوعات متعددة) أو زمنية (لسنةٍ واحدة أو سنواتٍ كثيرة) أو جغرافية (محلية، وطنية، عالمية) أو غير ذلك من أشكال الببليوغرافيات النسقية وأنواعها.

ب - القسم التحليلي: الذي تكون نتائجه ومخرجاته دراسات علمية وتاريخية معمّقة وإظهارا للنصوص التي كتبها مؤلفوها (مخطوطات أو مطبوعات قديمة) كما كتبت بأيديهم أو بأقرب صورةٍ مشابهة.

٣ - إنَّ تحقيق النصوص المخطوطة ينتمي إلى القسم الثاني من العمل الببليوغرافي، وهو القسم التحليلي، وبذلك يكون موقعه واضحًا في دراسات علم المعلومات الحديث؛ في الجانب العلمي التطبيقي من هذا العلم الذي ينتمي إليه العمل الببليوغرافي والعمل المهني المكتبي وأعمال تنظيم المعلومات وأوعيتها وأنشطة تجهيزها كافّة.

المقترحات

يضع الباحث ثلاثة مقترحات عسى أن تجد من يعدّها وجيهة ويسعى إلى تنفيذها في العراق وفي غيره من الأقطار العربية، وهي:

١ - السعي إلى تأسيس قسم دراسي في كليات الآداب بالجامعات العربية تكون مهمته إعداد محقّقين متميّزين محملين بالمعرفة العلمية والمهارة العملية في شؤون تحقيق النصوص المخطوطة وتخريجهم، لا سيّما المخطوطات العربية الإسلامية التي تزخر بها مكتباتنا ومكتبات العالم، ولا تزال تنتظر من يطلق سراحها، وقد سبق لجامعة بغداد القيام بمثل هذه المبادرة التي لم تستمر طويلاً واغلق القسم المعني.

٢ - من الضروري أن تقوم أقسام المكتبات

والمعلومات والأقسام الأخرى التي تنتمي إلى علم المعلومات بتسمياتها المختلفة (التوثيق، الببليوغرافيا، الأرشيف.. إلخ) بتدريس مادة تحقيق المخطوطات التي تعدُّ جزءًا أساسيًّا من موضوعات تخصّصاتها، لكي تمنح طلاّبها الفرصة للولوج إلى هذا المجال الرحب، والإسهام في بعث تراثنا المخطوط.

٣ – توجيه الباحثين في مجالات علم المعلومات المختلفة إلى إغناء هذا الجانب بالدراسات العلمية من أجل بناء علم التحقيق العربي المتكامل وتأكيد تأصيله عربيًّا، وللإسهام في إنضاج مفاهيم علم المعلومات وأخذ المبادرة في بنائه وتطوير نظرياته وتطبيقاته. ●

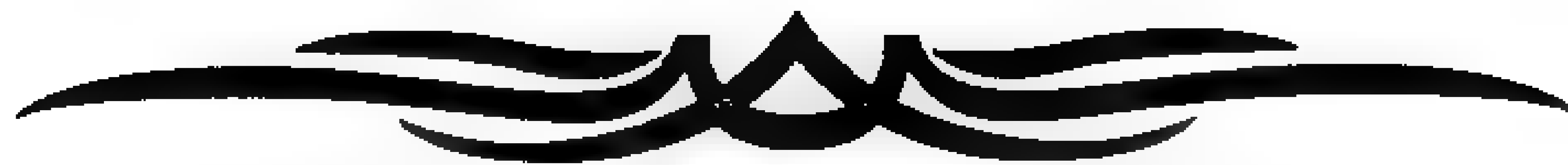
●●●

الحواشي

١ – لسان العرب المحيط: مج١/ ٦٨٠ – ٦٨٤، كلمة (حقّق).
٢ – مختار الصحاح [للجوهري]: ١٤٧، كلمة (حقّق).
٣ – تحقيق النصوص ونشرها: ٣٩.
٤ – المصدر السابق نفسه: ٧٧.
٥ – البحث عن الوثائق...: ٤٦، (الموسوعة الصغيرة: ٣٦٨).
٦ – مناهج البحث في علم المعلومات والمكتبات: ١٤٠.
٧ – فهارس المخطوطات العربية في العالم، ٢مج.
٨ – مناهج البحث في علم المعلومات والمكتبات: ١٤١.
9 - Bibliography: Encyclopedia of Library and Information Science: 2/407 - 414.
10 - Introduction to reference work: 1/46.
11- Conferences on training science information specialists: 12 - 13.

أشير إليه في:
– مقدمة في علم المعلومات: ٦٣.

* لمزيدٍ من التفصيلات عن مصطلح «الببليوغرافيا» وتاريخها وأنواعها يُنظر المصدران الآتيان:
أ – الببليوغرافيا تطورها، أنواعها، أساليب إعدادها: ١٨٣.
ب – Encyclopedia of Library and Information Science: 407 - 419.



Afaq al - Taqafa Wa al - Turat
A Quarterly Journal of Cultural Heritage
Juma al - Majid Center for Culture and Heritage

آفاق الثقافة والتراث
مجلة فصلية ثقافية تراثية محكمة
تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

Subscription Order Form

قسيمة اشتراك

سنة One Year ☐ أكثر من سنة More Than One Year ☐ عدد السنوات # of Years ☐

للأعداد : Issues # عدد النسخ : # of Copies :

ابتداء من تاريخ : Subscription Date :

شيك Check ☐ حوالة مصرفية Bank Draft ☐ حوالة بريدية Postal Draft ☐

التاريخ : Date : التوقيع : Signature :

الاشتراك السنوي

داخل الإمارات

للمؤسسات : ١٠٠ درهماً.

للأفراد : ٦٠ درهماً.

للطلاب : ٤٠ درهماً.

في الخارج :

للمؤسسات : ٣٥ دولاراً أمريكياً

للأفراد : ٢٠ دولاراً أمريكياً

تودع الإشتراكات في رقم الحساب البنكي للمركز : ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ بنك المشرق دبي

Payments should be made to Juma al - Majid Center for Culture and Heritage
Acc. # 0490906523 al - Mashriq Bank - Dubai

Afaq al - Taqafa
Wa al - Turat

آفاق الثقافة والتراث

إشعار بالتسلم

Acknowledgement of Receipt

الاسم الكامل : Name :

المؤسسة : Institution :

العنوان : Address :

صندوق البريد : P.O. Box :

العدد : ☐ Issues No. : عدد النسخ : ☐ No. of Copies :

اهداء ☐ Gift تبادل ☐ Exchange اشتراك ☐ Subscription

التاريخ Date : التوقيع : Signature

ترسل إلى :

مجلة آفاق الثقافة والتراث

ص.ب ٥٥١٥٦ ـ فاكس : ٦٩٦٩٥٠ (٠٤) ـ دبي ـ الإمارات العربية المتحدة

Afāq al - Ṯaqāfa Wa al - Turāṯ

P.O. Box : 55156 - Fax : (04) 696950 DUBAI - U.A.E.

Stamp
الطابع
البريدي

Name : الاسم :

Address : العنوان :

Country : البلد :

Phone : هاتف P.O. Box : ص.ب :

Fax : فاكس :



آفاق تراثية في الغذاء والدواء

الأستاذة / سليمى محجوب
باحثة وكاتبة
جامعة دمشق - سوريا

لا يمكن لأمّة أن تُسدل ستارًا على تراثها ، ولا سيّما ما يتعلق بأخصّ خصوصياتها ، الذي هو طعامها وصحتها وداؤها ودواؤها. والتراث العربي رحبُ المدى في هذا المجال.

أبحاثٌ ونظريات ومؤلفات ، مخطوطات ومطبوعات ، لا تزال خزائن مكتبات المخطوطات العالمية تتباهى بها ، جواهر كريمة ترصّع رفوف خزائنها ومتاحفها ... ومن هذه الآفاق كان موضوع هذا البحث ...

إنّ التناسق والتعايش بين ما حبانا الله تعالى وعقل الإنسان مفتاح التعايش بين غذائه وصحته وعلاجه وشفائه.

وما من خطوةٍ يخطوها الغذاء، منذ أن يكون زرعًا في الأرض، أو لحمًا في جسم الحيوان، إلى أن يصبح طعامًا للفقير والغني، والصغير والكبير، إلاّ يتراءى فيه علم الأمة، فيعدّ مقياسًا لحضارتها، وتصويرًا لحياتها الاجتماعية والاقتصادية، ومن ثمّ انعكاسًا لنظام معيشتها، ودلالةً على عقول أبنائها وصحة أجسامهم، معبرة عن ثقافة غذائية طبيّة، تتجلى في عقلٍ سليم وجسمٍ سليم.

وحين نتحدث عن تراثنا العربي ونجول في آفاقه ندرك أنّ تراثنا كان شجرةً باسقة متعدّدة الفروع؛ ففيه الأدب الذي يزهو بين شعرٍ ونثر، والعلم الذي يسمو بين فيزياء وكيمياء ورياضيات، وفيه الفن الذي يزخر بألوانٍ من النقوش والزخرفة والبناء، وروائعِ الموسيقا والغناء. كما كان صناعةً طبيّةً غذائية تجود وتتألّق بنفائس المأكول والمشروب وألوان الطيب والعطور.

من ذاكرة الماضي انبثق الاهتمام بالغذاء، وسلطت الأضواء في العصر الحاضر على ما يسمى

«بعلم الأغذية»؛ لما للغذاء من ارتباطٍ وثيق بالصحة والمرض والوقاية والعلاج.

هذا الموضوع ساكنٌ مهجور، مع أنّ المخطوطات والمؤلفات كثيرةٌ في هذا المجال. ولعل الموقف المتعالي أو المنحاز للباحثين والمحققين جعلهم ينحسرون عن التعامل مع هذا النوع من المخطوطات، التي تعدّ مصادر لا غنى عنها لكلّ باحثٍ عالم، أو محقّق أديب في صرح تاريخ العلوم.

وعندما كتبت عن «تاريخ الأطعمة عند العرب»، وجعلته جزءًا أول تقديمًا لمخطوط ابن العديم المسمّى (بالوصلة إلى الحبيب في وصف الطيّبات والطيب) الذي حققناه، شعرت من خلال هذا العمل أنّني ألقيت حجرًا؛ لأحرّك مياه البحيرة الراكدة، ولألقي الضوء على جانبٍ مهمّ من تراثنا لصيق جدًّا بذواتنا، هو «موضوع الغذاء والدواء في الحضارة العربية الإسلامية».

إنّ علم الأغذية في التراث العربي علمٌ قائمٌ بذاته، كثر فيه التأليف والتصنيف خلال العصور المختلفة من قبل عددٍ كبير من العلماء والأدباء والأطباء والعشّابين. وتركوا لنا في هذا المجال ثروةً لا يُستهان بها.

لقد بحثوا في الأغذية، وقرنوا الغذاء بالدواء، واكتشفوا أنّ كثيرًا من الأغذية فيها شفاءٌ لكثيرٍ من العلل، واتخذوا من قول أبقراط أبي الطب: «ليكن غذاؤك دواءك» حكمة، ساروا عليها في الطب العربي، وقرّروا «أنّ الطبيب الحاذق هو الذي يعالج بالأسهل فالأسهل؛ فلا ينتقل من العلاج بالغذاء إلى الدواء إلاّ عند تعذّره، ولا ينتقل أو يلجأ إلى الدواء المركب إلاّ عند تعذّر الدواء البسيط»؛ فقالوا: «من سعادة الطبيب علاجه بالأغذية بدل الأدوية، وبالأدوية البسيطة بدل المركبة»(١).

كما قالوا: «كلُّ داءٍ قدر على دفعه بالأغذية والحمية لم يُحاول دفعُه بالأدوية».

وجاء في كتاب (الطب النبوي) لابن قيّم الجوزية قوله: «إنّ الأدوية من جنس الأغذية، والأمة والطائفة التي غالب أغذيتها المفردات، أمراضها قليلةٌ جدًّا، وطبّها بالمفردات. وأهل المدن الذين غلبت عليهم الأغذية المركبة يحتاجون إلى الأدوية المركبة».

ومن هذه المبادئ الطبيعيّة في العلاج ما ذكره الرازي أيضًا في كتاب (الحاوي) حيث يقول: «إن استطاع الحكيم أن يعالج بالأغذية دون الأدوية فقد وافق السعادة».

وقال أيضًا: «إنّ العمر قصير عن الوقوف على فعل كلّ نبات الأرض؛ فعليك بالأشهر مما أُجمعَ عليه، ودع الشاذّ، واقتصر على ما جرّب».

وقال المجوسي (ت ٣٦٤هـ) في كتابه (كامل الصناعة الطبية): «إنْ أمكنك أن تعالج العليل بالغذاء، فلا تعطه شيئًا من الدواء، وإنْ أمكنك أن تعالج بدواءٍ مفرد، فلا تعالج بدواءٍ مركّب، ولا تستعمل الأدوية الغريبة والمجهولة».

وكلّ هذه الأدوية المذكورة سواء كانت مفردة أم مركبة تنتمي إلى أصولٍ غذائية نباتية وحيوانية.

وبذلك انصرف الأطباء العرب إلى دراسة المواد الغذائية دراسةً عميقة وشاملة، وكان رائدهم في ذلك ما جاء به حكماء اليونان وأطباؤهم كأبقراط(٢)، وجالينوس، وديسقوريدس(٣) وغيرهم؛ إذ يرد ذكرُ هؤلاء ويتردّد كثيرًا في المؤلفات التي تركها لنا العلماء والأطباء العرب في الغذاء والدواء. كما في مؤلفات الرازي، وابن سينا، وابن البيطار، وغيرهم.

لكنّ علماء العربية لم يكونوا يومًا نقلةً أو مترجمين

فحسب، بل كانوا مبدعين في أبحاثهم، فاقوا كلّ من تقدمهم من علماء، بما فيهم الإغريق أنفسهم. ولا سيّما في علم الأغذية والأدوية، كما يقول العالم (ماكس مايرهوف) في تحقيقه لكتاب (شرح أسماء العقّار) للطبيب العربي ابن ميمون.

لقد أدخل العرب عددًا لا يستهان به من مفردات الأغذية والأدوية في المادة الطبية، مما لم تستطع أقوام قبلهم اكتشافها، كما دعموا أبحاثهم بالملاحظة الدقيقة والتجارب العلميّة، التي أوصلتهم إلى نتائج مبتكرة، فجاءت مؤلفاتهم حافلةً جامعة بين الغذاء والدواء، محلاةً بأوصاف المادة الغذائية وقواها وطبائعها وأمزجتها ومنافعها ومضارها؛ فوصفوا فوائد العسل واللبن واللحم بأصنافه، والتمر، والثوم، والبصل، والتفاح، والأترج، والصعتر، والنعنع، وغير ذلك من اللحوم ومشتقاتها، والزيوت وأنواعها.

ورأوا أنّ الأرض غنيّة بمواردها، غذاءً ودواء.

الرازي وكتابه (منافع الأغذية ودفع مضارها)

يعدّ الطبيب العربي أبو بكر الرازي[٤] أولَ من ولج هذا الميدان، ويعدّ كتابه أولَ سفرٍ طبيٍّ يبحث في الغذاء والدواء.

يذكر الرازي كلّ مادة غذائية، مركِّزًا على فوائدها، ثمّ يذكر أضرارها، وكيف يمكن دفعُ الضرر بمادةٍ أخرى؛ كأن يقول في الحديث عن مادة اللبن مثلاً: «إنّ اللبن كثير الاغتذاء، جيّدُه يخصب البدن، ويحميه من الأمراض، ويدفع عنه القَشَفَ والأمراضَ اليابسةَ، ثم يذكر استطباباته في الحالات المَرَضية، حيث يفيد في الحكّة والجرب والقوابي[٥] والدق[٦] والسلّ، والجذام.

فمنه الغليظ والرقيق، والغليظ أكثر غذاءً، أمّا الرقيق فهو أمرأ وأمن من التجبّن في المعدة. ويفرق بين لبن الحيوان الذي ولد حديثًا ولبن الحيوانات التي ترعى الأعشاب الجفاف الطيبة الرائحة. ثمّ يُعدِّد الرازي مضارّ اللبن، وضرورة اجتنابه ممن يعتريه القولنج، ومن ظهر فيه البهق الأبيض.

وهكذا يذكر الرازي المادة الغذائية ومنافعها، ثمّ يشير إلى دفع الضار منها بأغذية أخرى مماثلة، فتكون الثانية دواء للأولى، تخفّف من حدّتها، وتسرع من هضمها؛ لذلك سمّى كتابه (منافع الأغذية ودفع مضارها).

من ذلك ما ذكره الرازي في خبز الباقلي[٧] حيث يقول:

«وأمّا خبز الباقلي فمنفخ، لا يكاد يدانيه في النفخ شيء من الحبوب. وهو مع هذا كثير الصعود إلى الرأس، مثقل له، فمن كان من الناس يعتريه الرياح في البطن فالأجود ألاّ يقربه، فإن اضطر إليه أكله مع الأمراق الدسمة، وأخذ بعده الفوتنجي[٨] والفلفلي[٩] وجوارشن الكموني[١٠].

ومن كان يتأذّى به بصعوده إلى الرأس فليصطبغ بعده بخلّ»[١١].

والرازي يحدثنا عن موضوع الكتاب والغاية من تأليفه، فيقول في المقدمة:

«رأيت أن أؤلف كتابًا في دفع مضار الأغذية، تامًّا مستقصى، أبلغ وأشرح ممّا عمله الفاضل جالينوس؛ فإنه سها وغلط في كثيرٍ من كتابه في هذا المعنى. ولم يستقص في كثيرٍ منه، ولا سيّما يحيى بن ماسويه؛ فإنّه ضرَّ بكتابه الذي عمله في هذا الغرض أكثر ممّا نفع».

من خلال هذه المقدمة لكتاب (منافع الأغذية ودفع مضارها) يبدو لنا الرازي العالم الناقد في رؤيته

الشمولية الثاقبة واستيعابه الواسع، وتوخّي الفائدة والبلاغة التي قصر عنها الفاضل جالينوس – كما يقول – في كتابه. كما ذكر أخطاءه التي سها عنها وغلط فيها. ولا ينسى أن يتّهم الطبيب العربي يحيى ابن ماسويه(١٢) بالسطحية والجهل؛ لأنّه ضرّ بكتابه أكثر ممّا نفع.

ويعدّ الرازي نفسه أوّل من ألّف في ذكر القوانين وأمور كلية تتعلّق بتدبير المطعم والمشرب كغذاءٍ ودواء معًا، وأنّه الرائد الأول في علم الأغذية أو فنّه. ونقول فن التغذية أو علمه أسوةً بعلم الطب أو فنّه.

ويقول: «ولأني لم أجد لمن تقدمني في هذا الفن مستقصًى في غرضه المقصود؛ فعملت كتابي هذا، وأني لمّا أجلت الفكر في أن يكون الكتاب مستقصًى في غرضه المقصود رأيت أنه ينبغي أن ألحق بذكر الأمور الجزئية التي تخصّ عددًا في دفع مضاره ذكر قوانين وأمور في تدبير المطعم والمشرب»(١٣).

لذلك يتحدث الرازي عن الحمية ومضارها في حال الصحة، وعن علاج التخم ودفع مضارها، وعن الأطعمة التي لا يجوز الجمعُ بينها، ثمّ يأتي على ذكر قوانين كليّة في عددِ مرّات الطعام ووقت تناوله، ويذكر قانونًا كليًّا في طريقة اختياره وكميته، وقانونًا كليًّا لمن اضطر للأكل مع الحاجة إلى الحركة، أو دخول الحمام، وقانونًا كليًّا فيما يتعلق بالأشربة والرياضة. ويذكر الرازي أيضًا قانونًا كليًّا يتناول نظام الأكل والغذاء فيما يتعلّق بالعوامل الجوية والبيئية، واختلاف طبائع الأبدان وحالاتها؛ لأنّ لكلّ غذاءٍ قوًى مختلفةً عن الآخر، لا بُدّ من معرفتها. وهذه الأغذية قد تضرّ في حال، وتنفع في أخرى. فهي كالغيث الذي يحيي الأرض، ولكن قد تكون منه السيول المهلكة والخراب المجحف، وكالرياح التي سخّرها الله مبشراتٍ بين يديه، ولكنها قد تهلك وتدمّر. لذلك يقول الرازي:

«فمن أراد أن يحافظ على صحته ويستفيد من هذه الأغذية حقَّ الاستفادة، فليحسن اختيارها، مراعيًا في هذا الانتقاء طبيعة الغذاء، وطبيعة جسمه، وطبيعة البلاد التي يعيش فيها، واختلافَ مناخها على مدار الفصول».

نلاحظ أنَّ الطبيب العربي الرازي قد ركّز على عوامل عدّة في انتقاء غذائنا لا بدَّ من أن نأخذها بالاهتمام. وهذا يوضّح لنا منهج العالم في دراسة مفردات الأغذية والأدوية؛ ليكون فيها الوقاية، والاغتذاء، والعلاج.

وهذه أيضًا نظرة علميّة دقيقة ذكرها الرازي مراعيًا في هذا الانتقاء:

طبيعة الغذاء أولاً، وطبيعة الجسم ثانيًا، وطبيعة البلاد التي نعيش فيها ثالثًا، واختلاف مناخها على مدار الفصول رابعًا؛ أي: الغذاء – الإنسان – البيئة – المناخ.

وهكذا نجد الرازي الذي عاش في القرن الثالث الهجري قد سبق علماء الغرب فيما توصّلوا إليه من نظرياتٍ علمية، وقوانين غذائية، ووصايا صحيّة، الذين كانوا عالةً على علمائنا العرب الذين سبقوهم منذ آلاف السنين.

وبما أنَّ لكلِّ غذاءٍ طبيعةً مختلفة عن الأخرى كان لا بدَّ لنا من أن نتحدّث عن قوى الأغذية وطبيعتها، وأثر ذلك في الإنسان.

قوى الأغذية وطبيعتها

عندما بحث الأطباء العرب في الغذاء والدواء أخذوا بالحسبان أن فعلَ أيّ مادةٍ في الجسم إنّما هو نتيجةُ تفاعلٍ بين طبيعتين:

طبيعة المادة، وطبيعة البدن وبهذا التقسيم الأنيق وضع جسم الإنسان والغذاء والدواء في إطارٍ واحد، معتمدًا على أوجه التفاعل بينهما، وهذا ما يوضّحه ابن سينا الشيخ الرئيس[١٤] في قوله:

«إنَّ كلّ ما يؤكل ويشرب يفعل في البدن من وجوه ثلاثة: إمّا بكيفيته، وإمّا بعنصره، وإمّا بجملة جوهره.

أمّا الذي يفعل بكيفيته، فإنّه يبرِّد البدن ببرودته، ويسخِّنه بسخونته من غير أن يتشبَّه به. وأمّا الذي يفعل بعنصره، فإنّه يستحيل إلى صورة عضوٍ من أعضاء الجسم أو صورة جزءٍ منه.

إلاّ أنّ عنصره مع قبوله الصورة الجديدة يحتفظ بكيفيّته، مثل الدم المتولّد من الخسّ، فإنّه مصحوبٌ ببرودةٍ تفوق برودة الدم. والدم المتولّد من الثوم عكس ذلك.

وأمّا الفاعل بالجوهر، فإنّه يفعل بالصورة الحاصلة بعد امتزاج بسائطه، حيث يحدث من الامتزاج كيفيات جديدة كالقوة المغناطيسية أو اللون أو الرائحة»[١٥].

ونظرًا لأهميّة المادة الغذائية التي يتناولها الإنسان، وقف الأطباء العرب في خصائص كلّ مادة وتأثيرها في صحة الجسم عامّةً، وفي جهاز الهضم بصورةٍ خاصّة، لا سيّما بالنسبة للمعدة، والأمعاء، والكبد، والطحال، والمرة الصفراء، وتأثير ذلك كلّه في الدم المتولّد منها.

وقد صنّفوا الأطعمة بالنسبة لطبيعتها ثلاثة أقسام

الأطعمة اللطيفة - والأطعمة الغليظة والأطعمة المتوسطة.

وعرفوا **الأطعمة اللطيفة** بأنّها التي يتولّد منها دمٌ لطيف، وذكروا منها لباب خبز الحنطة، والحب المقشور، ولحم الدجاج، وصغار السمك، والقرع، وما أشبهه. وعدّوا هذه الأطعمة نافعة لمن ليس له حركة.

أمّا **الأطعمة الغليظة** فهي التي يغلب عليها اليبس واللزوجة، كالعدس والكمأة ولحوم البقر، وكانت الحرارة الغريزية في بدنه ضعيفة، ولم يأمن أن يتولّد في بدنه كيموس غليظ، ولحوم البقر والإبل والترمس والصنوبر وغيرها، وهي تفيد من كان كثير التعب قليل الطعام، تغذّيه وتقوّيه، وتنهضم لديه بسرعة. أمّا إن تناولها من لا يبذل جهدًا وجد عسرًا في انهضامها ومن ثمّ نشأ عنها كيموس[١٦] غليظٌ حار يابس، يولّد أمراضًا في الكبد والطحال، وأحسن الأوقات لتناولها فصل الشتاء.

الصنف الثالث: **الأطعمة المتوسطة**، وهي تفيد من كان صحيح الجسم ولا يجهد نفسه إجهادًا شديدًا، حيث لا تجعله هزيلاً كاللطيفة، ولا تولّد له أمراضًا كالأطعمة الغليظة، ومنها الحوليّة من الماعز، والهندبا والخس، والهليون من الخضر، وما استحكم نضْجُه على الشجر من الفواكه.

كذلك راعى الأطباء العرب في تصنيفهم لأنواع الأغذية طبيعة الجسم البشري، وما يلائمه في بيئة دون أخرى، ووفق المناخ السائد فيها؛ فنصحوا بتناول الأطعمة الحارّة لمن يقيم في بلدٍ بارد، وفي الفصول الباردة، ومن كان يغلب عليه البرودة، ومنها الحنطة المطبوخة والحمّص والثوم والبصل والفجل وغيره.

أمّا **الأطعمة الباردة**، فيلجأ إليها من كان عكس ذلك، ومنها الشعير والبطيخ والخيار وسائر الفواكه.

أمّا البلاد الرطبة ذات المناخ الرطب، فيحتاج ساكنها إلى الأطعمة اليابسة لتعدّل رطوبة الجسم، ومنها العدس والكرنب وكلّ ما يشوى ويطبخ ويقلى.

وعكس ذلك البلاد ذات المناخ الجاف حيث يحتاج ساكنها إلى الأغذية الرطبة؛ لتعدّل جفاف الجسم ويبسه، ومنها الشعير والقرع والخيار والخس وكلّ ما يطبخ بالماء ويسلق به.

من هذه التصانيف لأنواع الغذاء نستنتج أنّ علم الأغذية عند العرب قد قطع أشواطًا في التقدّم، ليس لدى الأطباء فحسب، بل شغل العلماء جميعًا، وقد أفرد له المؤلفون أبوابًا خاصّة في كتبهم، أدرجوها في باب تدبير الصحة، أو تحت عنوان «سياسة الأبدان بما يُصْلِحُها من ألوان الطعام»، ولا يكاد يخلو مؤلّف منها، كما فعل ابن قتيبة والطبري وابن عبد ربه وغيرُهم.

تلك الأبحاث وردت في ثنايا الكتب؛ ليأنس بها المثقفون والخلفاء والأمراء وعامّة الشعب، فيصيبوا حظوظًا مختلفة من الثقافة الطبيّة الغذائية.

كتب الطب الغذائية

على أنّ تلك الفصول التي وردت في ثنايا المؤلفات لم تكن لتفي بالغرض فيما يتعلق بالغذاء والصحة والمرض والدواء؛ لذلك أفرد كثير من الأطباء والعلماء العرب في ميدان الثقافة العربية الإسلامية كتبًا جامعة شاملة تبحث في الغذاء والدواء.

وهذه المؤلفات كثيرة، أذكر منها: كتاب (منافع الأغذية ودفع مضارها) الذي ذكرته سابقًا، ومنها كتاب (التيسير في المداواة والتدبير) للطبيب الأندلسي ابن زُهر[١٧]. ومنها (منهاج الدكان فيما يستعمله الإنسان) لابن جزلة، وهو كتاب في مفردات الطب، ذكر مؤلفه أسماء الأغذية مقرونةً بأسماء المفردات والمصطلحات الطبية.

ومنها أيضًا كتاب (منهاج الدكان ودستور الأعيان في أعمال وتركيب الأدوية النافعة للأبدان)، لابن أبي نصر العطار. حيث ذكر الأدوية المفردة والمركبة والأغذية المألوفة وطريقة تركيبها وعدّها صناعة لمن يكون له عناية بالطب، وسمّاها «صناعة الصيدلة»، وكانت تعرف بصناعة العطر والشراب.

ويلتقي الغذاء والطب والصيدلة في كتابٍ جامع ألّفه أبو محمد عبدالله بن أحمد المالقي النباتي العشّاب والمعروف بابن البيطار، وسمّاه (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية)؛ لكونه جمع بين الداء والغذاء والدواء.

وفي حقل تأليفه الكثيرة هناك كتابٌ آخر لابن البيطار هو (المغني في الأدوية المفردة) رتّبه على عشرين بابًا، مبتدئًا بمداواة الأعضاء الألمة من الرأس إلى القدم. ولا يزال الكتاب مخطوطًا، وله نسخ كثيرة في مكتباتٍ مختلفة. ومعظم الأدوية المذكورة فيه نباتية غذائية.

في الواقع : هذه المؤلفات تشكّل تراثًا فكريًّا مجيدًا في حقل الأغذية والأدوية ومفرداتها، تناولت ماهيّة الأدوية المفردة وقواها ومنافعها ومضارها وإصلاح ما يضرّ منها، وتعيين القدر المستعمل من جرمها أو من عصارتها أو من طبيخها ومن بديلها إذا تعذّر الحصول عليها.

ونظرًا لقيمة هذه المؤلفات لا نزال نجد أثارها، والحديث عنها في معظم المكتبات العربية والأجنبية. كما كانت هذه التآليف الطبيّة تدرس في الجامعات الأوربية، ككتاب (الحاوي) لأبي بكر الرازي (ت ٣١٣هـ)، وكتاب (القانون) لابن سينا (ت ٤٢٨هـ). وقد استطاعت أن تثبت وجودها في ميدان الطب والصيدلة وعلم النبات أحقابًا طويلة إلى أن ظهر الطب الكيميائي في القرن السادس عشر الميلادي على يد الطبيب الألماني براكلوس، منتقدًا نظرية الأخلاط والمداواة بالنباتات الطبيّة، مرتكبًا حماقةً كبيرة في إحراق كتب ابن سينا وجالينوس في إحدى الساحات العامة.

كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية

يعدّ كتاب (الجامع) من أشهر المؤلفات العلمية العربية التي يُعتمد عليها في ميدان المفردات الغذائية الدوائية، وقد طغى هذا الكتاب على سائر مؤلفات ابن البيطار؛ لما له من أهمية علميّة في موضوعه وخطة تأليفه. لقد أورد فيه أقوال المتقدمين والمتأخرين في طبائع الأدوية والأغذية وقواها ومنافعها. وأضاف إلى كلّ ذلك آراءه وتجاربه التي اكتسبها بخبرته الواسعة ورحلاته وتضلّعه في هذه الصناعة. فجاء الكتاب جامعًا مانعًا في الغذاء والدواء، ولذلك سمّاه بالجامع لمفردات الأدوية والأغذية.

يبدأ الكتاب بمقدمة تشير إلى أهمية الغذاء في حفظ الصحة وتجنّب الداء قائلاً: «الحمد لله الذي خلق بلطيف حكمته الإنسان، وسخّر له ما في الأرض من جمادٍ ونباتٍ وحيوان، وجعلها أسبابًا لحفظ الصحة وإماطة الداء. يستعملها في حالتي عافيته ومرضه بين الداء والغذاء».

«وقد أودع في مؤلفه أغراضًا يتميّز بها عمن سواه» حسب تعبير ابن البيطار نفسه.

فكان الغرض الأول من تأليفه «استيعاب القول في الأدوية المفردة والأغذية المستعملة على الدوام، والاستمرار عند الاحتياج إليها في ليلٍ أو نهار»، ويضيف أنّه استوعب في كتابه «جميع ما في خمس المقالات من كتاب الأفضل لديسقوريدس، وكذلك صنيعه فيما أورده الفاضل جالينوس في ست المقالات من مفرداته».

وتتجلّى صفة العالم في ابن البيطار في أنّه كان يسند الأقوال إلى قائليها، ثمّ لا يلبث أن يبدي رأيه حول ما صحّ عنده من قول.

ويتحدث عن الغرض الثاني من تأليفه فيبدو رجل علمٍ يعتمد على النقول الصحيحة فيما يورده عن السابقين وما يحرّره عن اللاحقين. ولا يُثبت إلاّ ما صحّ عنده بالمشاهدة والنظر وثبت لديه بالخبر.

ويشير إلى سبب تسمية الكتاب قائلاً: «سميته بالجامع؛ لأنه جمع بين الدواء والغذاء، واحتوى على الغرض المقصود مع الإيجاز والاستقصاء».

أمّا خطته العلمية في البحث فتبدو واضحة في الغرض الخامس من المقدمة، حيث نسب إلى الأدوية التي وقع فيها خطأ فيقول: «كلُّ دواءٍ وقع فيه خطأ أو وهم أو غلط لمتقدم أو متأخر أرفضه؛ لاعتماد أكثرهم على الصحف والنقل، واعتمادي على التجربة والمشاهدة»[١٨].

وبذلك نلاحظ دائمًا حرص علمائنا العرب على الاستيعاب والتقصّي في أبحاثهم. كما نلاحظ روح النقد العلميّة والوصول إلى الحقيقة، التي تبنى على الشكّ، وتثبتها التجربة والمشاهدة، كما أكّد ابن البيطار في منهج بحثه.

كتاب ابن البيطار موسوعةٌ علمية، ضمّت عددًا

من المقاطع التي تتناول الحديث عن الغذاء والدواء، بلغت (٢٣٥٣) مادة. وقد أضاف ابن البيطار إلى ذخر الإنسانية مائتي نبات لم يعرفها الأطباء اليونان قبله، كالقرنفل والمسك والتمر هندي وجوز الطيب والقرفة وغيرها. وجميعها ذات خواص علاجية تدخل في تركيب كثيرٍ من العقاقير المعروفة في الطب المعاصر.

ونظرًا لأهمية هذا الكتاب في الجمع بين الغذاء والدواء لا بُدَّ من تسليط الضوء على بعض فصوله.

الكتاب يقع في أربعة أجزاء، يبدأ بالمقدمة كما رأينا، ثمَّ تتوالى الفصول مرتبة على حروف المعجم، وهذا يجعل من الكتاب معجمًا طبيًّا غذائيًّا ليُسهّل على الباحث طريق المعرفة.

في الواقع اجتمع في كتاب ابن البيطار كما قال: «ما لم يجتمع في غيره» من أصول المادة الغذائية الدوائية، وطرق الاستفادة من أجزائها غذاء ودواء، سواءً كان ذلك ثمرةً أم ورقًا، سويقًا أو زيتًا.

ولنأخذ على سبيل المثال مادة زيتون كعلاج كما وردت في كتاب (جامع المفردات)، يبدأ ابن البيطار بذكر ما قاله جالينوس في الزيتون، محدّدًا طبيعته وقوته الغذائية: «فورق هذه الشجرة وعيدانها الطرية فيها من البرودة بمقدار ما فيها من القبض. وأمّا ثمرتها الناضجة فهي حارّة حرارة معتدلة. وما كان غير نضج فهو أشدّ بردًا وقبضًا».

ثمَّ يورد قول ديسقوريدس في الزيتون لعدة أدواء «البري ورقه قابض، إذا دقَّ وسحق وتصعّد به (تبخر به) منع الجمرة من أن تسعى في البدن، ومنع القروح والبَثر. أمّا إذا أخذ ضمادًا مع العسل قلع الخشكريشة[١٩]، وقد ينقي القروح الخبيثة الوسخة.

وإذا مضغ أبرأ قروح الفم والقُلاع. وإذا تضمد بالورق مع دقيق الشعير كان صالحًا للإسهال المزمن»، هذا بالنسبة لورق الزيتون».

أمّا عن الزيت فيقول: «عصارة الزيتون تقطع الرطوبات السائلة من الرحم، كما تقطع نزف الدم». ويفرّق ديسقوريدس بين نوعي الزيتون البرّي والبستاني، الذي تكون قوته الغذائية أضعف.

ولا يكتفي ابن البيطار بذكر ما قاله أطباء اليونان، بل يورد ما أضافه الأطباء المسلمون كابن سينا، حيث يجعل الشيخ الرئيس من ورق الزيتون «دواءً قابضًا ينفع من تأكل الأسنان إذا طبخ، وأمسك العليل ماءه في فمه».

ثمَّ يورد قول الطبري الذي يجعل من مطبوخه بماء الحصرم دواءً ينفع من قروح المعدة والرحم.

وعن الطبيب العربي إسحق بن عمران يذكر ابن البيطار أنَّ الزيتون الأخضر عاقل للبطن، دابغ للمعدة، وهو بطيء الانهضام، رديء الغذاء، فإذا ربّيَ بالخلّ كان أسرعَ انهضامًا. ويتحدث ابن البيطار بعد ذلك عن مادة الزيت بالدقة العلميّة نفسها، فيجعل الزيت الحديث دواء يشفي اللثة ويقوّي الأسنان، كما أنّه مليّن للبشرة، وإذا طبخ بالشراب وسقي منه وهو ساخن تسع أواقٍ نفع من به مغص وأخرج الديدان.

ممّا تقدّم نرى أنَّ ابن البيطار استوفى أوصاف هذه المادة الغذائية (الزيتون) وحدّد أنواعه، وذكر قوته، فقال: «إنَّ ثمرته حارة حرارة معتدلة»، وذكر الحالات المرضية التي ينفع فيها ورقه، ثمَّ ثمرته، ثم زيته، ومن ثمَّ وصف طريقة العلاج به، كأن يتبخر بورقه مسحوقًا، أو أن يضمد به ممزوجًا مع العسل، أو أن يؤخذ الورق مصفيًا فيبرىء من

القلاع وقروح الفم، وقد يجعل منه ضمادًا ممزوجًا بدقيق الشعير، فيوقف الإسهال المزمن.

وهذه خطة ابن البيطار في جميع ما يورده من المادة الغذائية الدوائية، كالكمأة والبابونج والأنيسون والجبن والقطائف وغيره. والطريف في حديثه عن خصائص القطائف في الجزء الرابع من هذا المجلد الضخم نجد أنّ ابن البيطار يفرّق بين ما حشي منه وما حشي بالجوز، ومدى ملائمة كلّ نوع لآكل دون آخر حسب سنّه: فيقول: «فالشيوخ الأوفق لهم القطائف المتخذة بالجوز، وكذلك المبرودون؛ لأنهم أكثر إصابة بذات الصدر والرئة»، فكأنما الجوز بطبيعته الصلبة الحارة يوافق كبار السن ومن يعانون من البرودة، فإنّه يوفّر لهم الوقاية من أمراض الصدر والرئة.

يبدو ابن البيطار فيما ذكره في كتابه من مفرداتٍ كثيرة في الأدوية والأغذية عالمًا في الطب والصيدلة وعلم النبات.

وقد اتصف بالدقة العلميّة والبحث العلمي المنهجي في تأليفه، مع استيعاب للقول في الأدوية والأغذية، وصحة للنقل فيما نقله مع إسنادٍ دقيق لمن ذكر أقوالهم.

كما جاء ترتيب أسماء الأغذية والأدوية حسب حروف المعجم تسهيلاً للباحثين.

وابن البيطار لم يغفل عن التنبيه على كلّ دواءٍ وقع فيه وهم أو خطأ؛ لاعتماد أكثر المؤلفين قبله على النقل دون التجربة.

وابن البيطار أيضًا عالم بالمصطلحات اللغوية المتعددة؛ لذلك ذكر ما اشتهر من أسماء الأدوية باللغات المستعملة في زمانه وهي: العربية والبربرية واليونانية والفارسية واللاتينية. وقد عمل جاهدًا لتقييد الاسم بالضبط والشكل والنقط منعًا من التصحيف.

هـذا ويُعدّ كتاب (الجامع لمفردات الأغذية والأدوية) أثرًا تراثيًا مهمًّا في حقل العلوم الغذائية الطبيّة، لا بدّ من العودة إليه للاطلاع على مواده الغزيرة والوقوف على قيمته العلمية وعبقرية مؤلفه الفذّة.

هذه جولات ونظرات في حقلٍ مهم من حقول المعرفة في حضارتها العربية الإسلامية، التي تفتحت أزهارها ونضجت ثمارها، وآتت أكلها، فأعطت العالم فيضًا من العلوم لا ينضب على مدى العصور.

وهاهو العلم المتطوّر والطب الحديث يعود ثانيةً لينقب ويستقرئ تراثنا ويستنبط من سطوره معرفة تلقي الضوء على ما يجري اليوم من أبحاث في الثقافة الطبية الغذائية.

وكما بالأمس، ومع مطلع القرن العشرين، كان لا بدّ من العودة إلى الطبيعة في العلاج والدواء، والابتعاد ما أمكن عن العقاقير الكيميائية وما تخلّفه في الجسم البشري من آثار جانبية أكّدها الأطباء المعاصرون.

لقد ظهرت اليوم منظمات عالمية للبحث في الغذاء والدواء، منها منظمة الغذاء والدواء العالمية في إنكلترا، وأخرى في الولايات المتحدة، ومنها مدارس «الطب البديل»، ومدارس «الطب الشعبي»، ومدرسة «العودة إلى الطبيعة»، حيث يقول أحد الأطباء المعاصرين:

«ليس المطلوب تركيب المزيد من العقاقير الطبية

في المختبرات؛ لأنَّ ما يوجد في الطبيعة كافٍ وعلينا استغلاله إلى أقصى مدى».

لقد أثبت العلم والطب المعاصر أنَّ هذه المواد الغذائية التي وصفها الأطباء العرب غذاء ودواء تحوي عناصر دوائية تفيد في علاج كثيرٍ من الأمراض.

حلّلوا هذه المواد للوقوف على العنصر الدوائي الفاعل فيها، فوجدوا على سبيل المثال أنّ «البصلة» تحوي مجموعة من الخمائر، وهي العامل الهاضم للغذاء في عصارة المعدة والأمعاء. كما تحوي على مادة (الغليكوجين) التي لها ما للأنسولين من قدرة على تنظيم عملية خزن المواد السكرية في الجسم واستهلاكها.

وقد ثبت أيضًا نتيجة تحليل البصل أنه يحوي أملاحًا تقوّي الأعصاب وتريحُها، وموادَّ أخرى تقي الشرايين من التصلّب وتراكم الكلس عليها في سنّ الشيخوخة... وفي عصير البصل أيضًا مواد تغذي بصيلات الشعر وتحول دون سقوطه.

وفي العودة إلى مادة «البصل» في كتب التراث نجدهم يقولون: البصل يشهي إلى الطعام إنْ أُكِل مشويًّا أو نيّئًا، وإن دقّ وشمّ عطّى وشهى الطعام، وإن اكتحل بمائه مع العسل جلا البصر، والمسلوق منه يدرّ البول والدمع، وإذا أُكِل نيّئًا فإنّه يقطع البلغم»[٢٠].

إنّها في الواقع استطبابات دوائية ذكرها الأطباء العرب في كتبهم التراثية، إلاّ أنّهم لم يملكوا التقنية الدوائية الحديثة من مختبرات وتحاليل كيميائية دقيقة قد توصّل إليها العلم الحديث، الذي أثبت صحّة أبحاثهم في أهمية المادة وعناصرها كغذاءٍ ودواء.

أخيرًا هذا غيضٌ من فيض والبحث يطول، وما ذكرت تلك الأمثلة إلاّ للدلالة على أنّ العرب قد عرفوا خصائص المادة الغذائية بكلّ أنواعها، وكانوا سبّاقين إلى المداواة بالغذاء قبل الدواء.

ولا بدَّ من كشف مكنوناتهم في هذا المجال وتسليط الأضواء عليها، وقد ظهر اليوم ما يسمّى بعلم الأغذية، والطب الغذائي في العالم المتطور.

إنّ العودة إلى هذا التراث وبعثه من أقبية النسيان ينير دروب المعرفة للباحثين والقارئين للأجيال القادمة، فمن أجهل الجهل تناسي قيمة ثقافتنا التراثية بفروعها كافّة، ولا سيّما ما يتعلّق منها بالمادة الغذائية وأهميتها في الطب والصيدلة، والصناعة الغذائية التي أصبحنا نجد حصيلة إنتاجها مطروحةً في الصيدليات والأسواق.

من ذلك ما تنتجه المؤسّسة الإنتاجية للغذاء والدواء من خلطاتٍ نباتية دوائية تستعمل في الاستطبابات الدوائية نفسها التي ذكرها الأطباء العرب؛ كالخلطة المهدئة، والخلطة الهاضمة، والمسكنة، والمقشّعة، وخلطة لعلاج السعال. إضافةً إلى أدويةٍ أخرى يدخل في تركيبها الأنيسون والزعتر والبابونج وحبة البركة أو الشونيز والشمرة والنعنع والعسل وغيرها. وجميعها مواد لا تخفى أهميتها وحيويتها وحضورها الدائم بالنسبة للطب والصيدلة، وفي غذائنا كتوابل ومقبلات ومهدئات ومنكّهات في صناعة الحلويات وغيرها من مواد أشبعها العلماء العرب منذ فجر الحضارة، بحثًا وتجربة ودراسةً وتفصيلا، في مؤلّفاتهم القيّمة التي أغنت المعرفة عبر حضارتنا العربية الإسلامية، وعن طريقها انتقل الإشعاع المعرفي، فعمَّ أراء العالم، وأنار دروب العلم للإنسانية جمعاء. ●

الحواشي

١ – الطب النبوي: ١١٣.

٢ – أبقراط: طبيب يوناني، عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، أعطى الطب والغذاء مفاهيم وأسس لم تكن معروفة قبله.

٣ – ديقوريدس: طبيب يوناني، عاش في القرن الأول بعد الميلاد، ألّف كتابًا عرف باسم «الحشائش»، وقد ترجم إلى العربية أيّام المتوكل في القرن الثالث.

٤ – أبو بكر الرازي: طبيب عربي (– ٣١٣هـ) من كتبه الحاوي في الطب.

٥ – القوابي: ج القوبة، داء في الجسد يتقشّر منه الجلد، ويعرف عند العامة بالحزاز.

٦ – الدق : حمّى الدق: داءٌ تعرفه العامة بالسخونة الرقيقة.

٧ – الباقلّي: ويخفف، والباقلاء: الفول. وأكله يولّد الرياح والأحلام الرديئة وأخلاطًا غليظة، وينفع السعال وتخصيب البدن، ويحفظ الصحة إذا أُصلح.

٨ – من الفوة كالقوة: عروق يصطبغ بها، وهي دواء مسقط ومدرّ.

٩ – الفلفل: حبٌّ هندي، والأبيض أصلح، وكلاهما نافعٌ للمغص والنفخ، ويستعمل في اللعوق للسعال وأوجاع الصدر.

١٠ – جوارش الكموني: الجوارش فارسية وهي تعريب (كوارش) ومعناه الهضام، ولكنها أصبحت تطلق في العصور المتأخرة على ما ذكره داود الأنطاكي بقوله: «هذه الجوارشات عبارةٌ عن الدواء الذي يحكم طحنه ولم يطرح على النار».

والكموني من الكمون، وهو مادّة هاضمة.

١١ – منافع الأغذية ودفع مضارها للرازي: ٨.

١٢ – يحيى بن ماسويه طبيب سرياني، عهد إليه الرشيد والمأمون بترجمة الكتب الطبية، كان طبيب الرشيد والمعتصم حتى المتوكّل.

١٣ – منافع الأغذية ودفع مضارها، مخطوط: المقدمة.

١٤ – ابن سينا: طبيبٌ عربيٌّ، من كتبه القانون (ت ٤٢٨هـ) في همذان.

١٥ – الأسس النظرية للطب الإسلامي: مجلة عالم الفكر: مج ١٥/ ع٤ سنة ١٩٨٥م.

١٦ – الكيموس: ما يستحيل إليه الغذاء من الدم.

١٧ – أبو مروان، عبد الملك بن أبي العلاء، ولد في إشبيلية، وتوفي فيها سنة ٥٥٧هـ.

١٨ – كتاب الجامع لابن البيطار – المقدمة. – ابن البيطار، هو ضياء الدين، أبو محمد، عبدالله بن أحمد بن محمد بن عبد الملك العبدري المالقي النباتي العشّاب المعروف بابن البيطار نسبةً إلى عائلته «ابن البيطار الأندلسية» التي اشتهرت بالعلم، توفي في دمشق ٦٤٦هـ.

١٩ – الخشكريشة: الجلد المتموّت.

٢٠ – تاريخ الأطعمة عند العرب: ١٥٥.

المصادر والمراجع

- **تاريخ الأطعمة عند الأطعمة**، لسليمى محجوب، منشورات معهد التراث العلمي العربي، حلب، ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.
- **الطب النبوي**، لابن الجوزي.
- **منافع الأغذية ودفع مضارها**، للرازي، مخطوط، معهد التراث العلمي العربي بحلب، رقم ٢٨٥٤.

آفاق تراثية في الغذاء والدواء

العلاج الجراحي للأورام والسرطان في الطب العربي الإسلامي

الدكتور/ محمود الحاج قاسم محمد
الموصل - العراق

كان مرض السرطان[١] معروفًا لدى اليونانيين، ونال اهتمامًا خاصًا من الأطباء العرب والمسلمين؛ فلا يكاد كتابٌ طبيّ من كتبهم يخلو من وصفه سريريًا وذكر علاجه، سواء بالأدوية أو جراحيًا. وقد شمل العلاج الجراحي للأورام والسرطان لديهم ثلاثة أمور:

١ - الفصد :

كان الفصد معروفًا عند اليونانيين، وربما لدى البابليين قبلهم. وقد شاع استعماله لدى الأطباء العرب. والفصد عمل قطع وقتي في أحد الأوردة ليُهدر قدرٌ من الدم ولاحتمال وقوع المخاطر منه وضعت له شروط، منها حالة المريض، فهي قلّما كانت تستعمل للأطفال والمسنين والحوامل. واستعملوا الفصد تقدمة لعلاج مرضى السرطان.

وإذا كان الفصد يريح بعض المرضى المصابين بضغط الدم، فإنه أصبح من الأمور الواجب تجنّبها في الطب الحديث؛ لما يشكّل من أخطارٍ على المريض.

٢ - الكي :

الكي من الأساليب العلاجية التي لا غِنى عنها اليوم في التخصّصات الجراحية كافّة، وإنْ كنّا نستخدم آلات معقّدة لتحقيق ذلك. وقد كانت هذه الطريقة شائعة في الأزمنة القديمة، واستخدمه اليونانيون على نطاقٍ واسع، وجاء الأطباء العرب فطوّروا آلاته، واستخدموه لأغراض طبية، واستخدموه في معالجة السرطان لقطع النزيف عند استئصاله أيضًا، وكذلك علاجًا لهذا المرض. وكان استعمال الأطباء العرب للكي على طريقتين:

الكيّ بالأدوية الكيماوية[٢]: يقول الزهراوي عن ذلك: «ويكون بالأدوية الكاوية مثل النورة والزنجار والزاجات والزرانيخ والكمون ونحوها... لكن الخطر في ذلك الخشكريشة سريعة الانقلاع من ذاتها دون أدنى مقاومة».

والنوع الآخر: الكي بالحديد المحمّى: يقول عنه الزهراوي أيضًا: «أسرع بيدك إلى فم الشريان، فضع عليه إصبعك، حتى لا يخرج منه شيء، ثمَّ تضع في النار مكاوي زيتونية صغارًا أو كبارًا عدّة، وتنفخ

عليها حتى تصبح حامية جدًا، ثمَّ تأخذ منها واحدة، إمَّا صغيرة أو كبيرة، حسب الجرح والموضع الذي انفتق فيه الشريان، وتنزل المكواة على العرق نفسه بعد أن تنزع إصبعك بالعجلة، وتمسك المكواة حتى ينقطع الدم».

٣ - القطع بالحديد (العمليات الجراحية):

يتبيّن من أقوالهم في ذلك أنهم أدركوا كثيرًا من المبادئ الصحيحة لعلاج الأورام والسرطان جراحيًا، وبغية إعطاء صورة صحيحة عن ذلك نتناول بالحديث جراحة الأورام وجراحة السرطان كلّ واحدٍ منهما على حدة.

أ - جراحة الأورام السليمة:

أبدع الأطباء العرب والمسلمون في ذلك، نذكر منها على سبيل المثال:

١ - التشقّق على الورم، فيلة الحلقوم (الغدة الدرقية):

لو دقّقنا النظر في قول الزهراوي في ذلك لوجدناه قد اقتصر في جراحاته على ما نسميه الآن بالعقد الدرقيّة، ونصح بتجنّب الجراحة في حالات تضخّم الغدة الدرقية التسمّمي، الذي سمّاه: «الورم الذي يكون من تعقّد الشريان». يقول الزهراوي: «والضرب الآخر شبيهٌ بالورم الذي يكون من تعقّد الشريان، وفي شقّه خطر، فلا ينبغي أن تعرض لها بالحديد البتّة إلاّ ما كان منها صغيرًا، وإن سبرتها وفتشتها بالمدسّ فألفيتها تشبه السلعة الشحمية، ولم تكن معلّقة بشيءٍ من العروق، فشقّها كما تشقّ على السلع، وتخرجها بما يحويها من الكيس، إن كانت في كيس، وإلاّ فاستقص جميعها»[٣].

لقد مرت تسعة قرونٍ كاملة منذ أن أجرى الزهراوي أول عمليةٍ جراحية على الغدة الدرقية قبل أن يحدث تقدّم حقيقيّ في هذا الفرع المهم من الجراحة على يد هالستد، الذي اعترف بفضل الزهراوي[٤].

٢ - الأكياس الدهنية:

إنَّ طريقة الزهراوي في ذلك لا تزال هي المستعملة حتى اليوم، يقول:

«فينبغي إذا صرت إلى علاج السلعة أن تسبرها... بالآلة التي تسمى المدسّ (إبرة طويلة)... وتدسّها... في الورم... ثم أخرج المدسّ وانظر ما يخرج في أثره، فإن خرجَ رطوبة سيّالة، أيّ لونٍ كانت، فشقّها شقًّا بسيطًا على ما ذكرت في سائر الأورام.

وإن لم تخرج في أثر المدسّ رطوبة فاعلم أنّها شحميّة، فشقّ عليها شقًّا مصلبًا... وعلّقها بالصنانير، واسلخ الجلد... وتحفّظ بالكيس إن استطعت على ذلك أن تخرجه صحيحًا مع السلعة، فإن انخرق الكيس عند العمل، ولم تستطع إخراجه صحيحًا، فكثيرًا ما يعرض ذلك، فأخرجه قطعًا قطعًا حتى لا يبقى منه شيء، فإنه إن بقي شيء قلَّ أو كثُر عادت السلعة على الأمر الأكثر»[٥].

ويقول الزهراوي أيضًا عن إخراج العقد الدهنية التي تعرض في الشفتين:

«فينبغي أن تقلب الشفة، وتكشف على كلِّ عقدة، وتعلقها بالصنارة، وتقطعها من كلِّ جهة، ثم تحشو الموضع بعد القطع بزاجٍ مسحوق حتى ينقطع الدم، ثم يتمضمض بالخلّ، وتعالج الموضع بما فيه قبض إلى أن يبرأ الجرح إن شاء الله».

٣ - استئصال الورم السليم تحت اللسان:

بعد أن يفرّق الزهراوي بين الورم السليم

والسرطان تحت اللسان يقول: «وإن كان مائلاً إلى البياض فيه رطوبة، فألق فيه الصنارة، وشقّه بمبضع لطيف من كلِّ جهة، فإنْ غلبك الدم في عملك فضع عليه زاجًا مسحوقًا حتى ينقطع الدم، ثم عد إلى عملك حتى تخرجه بالكامل»(٦).

٤ - استئصال اللحم الزائد في اللثة:

يقول الزهراوي في ذلك: «كثيرًا ما ينبت على اللثة لحمٌ زائد... فينبغي أن تعلقه بصنارة، أو تحسّه بمنقاش وتقطعه عند أصله، وتترك المادة تسيل والدم، ثم تضع على الموضع زاجًا مسحوقًا أو أحد الذرورات القابضة المجفّفة، فإنه لا يعود بعد الكي إن شاء الله»(٧).

٥ - عملية قطع اللحم النابت في الأذن والأنف:

يقول ابن القف في كتابه (العمدة في الجراحة): «علاج السدة من اللحم النابت هو أن تمسك بصنارة واقلعه برفق، ينتزع جميعه»(٨).

يقول الزهراوي عن علاج اللحم النابت في الأنف جراحيًّا:

«قد تنبت في الأنف لحومٌ مختلفة زائدة، منها شيءٌ يشبه العقربان الكثير الأرجل، ومنها ما يكون لحمًا سرطانيًّا متحجّرًا كمد اللون، ومنه ما يكون لحمًا لينًا غير كمد اللون، فما كان من هذه اللحوم لينة ليست بخبيثة ولا سرطانية، فينبغي أن تجلس العليل بين يديك مستقبل الشمس، وتفتح منخره، وتلقِ الصنّارة في تلك اللحوم، ثمّ تجذبها إلى خارج، ثمّ تقطع ما أدركت منها بمبضعٍ لطيف حادّ من جهةٍ واحدة، حتى تعلم أنّ اللحم كله قد ذهب، فإن بقي منه شيء لم تستطع قطعه فاجرده بإحدى الآلات اللطاف برفقٍ حتى لا يبقى منه شيء... فإن كان من الأورام الخبيثة فبادر فاكوه حتى ينقطع الدم وتذهب جميع اللحوم... فإن انفتح الأنف وسلكت منه الرطوبة إلى الحلق، فاعلم أنه قد برىء، فإن لم تنفذ الرطوبة على ما ينبغي فاعلم أنّ داخله لحمًا نابتًا في أعلى العظام المتخلخلة... فحينئذٍ ينبغي أن تأخذ خيطًا من كتّان له بعض الغلظ، وتعقد فيه عقدًا كثيرة، وتجعل بين كلِّ عقدة قدر إصبعٍ أو أقل، ويتحيّل العليل بدسّ طرف الخيط الواحد في أنفه بمزود... حتى يصل إلى الخيشوم، ويخرج على حلقه، ثم تجمع طرفي الخيط، الطرف الواحد الذي خرج على الأنف، والآخر الذي بقي في الأنف، ثمّ تستعمل نشر اللحم بالعقد التي في الخيط، تفعل ذلك حتى تعلم أنّ اللحوم قد قطعت بعقد الخيط، ثم تخرج وتصير في الأنف بعد مسح الدم بفتيلة»(٩).

٦ - استئصال الغدد المتضخمة من الرقبة:

يتكلّم الزهراوي عن ذلك كلامًا في غاية الدقة، فيقول:

«فما رأيت منها خشنة الحال في اللمس، وأنّ ظاهرها قريبٌ من لون الجلد، تتحرّك إلى كلِّ جهة، ولم تكن ملتزمة بعصب العنق ولا بودج (أي عرق) أو شريان، ولا كانت غائرة، فينبغي أن تشقّها شقًّا بسيطًا من فوق إلى أسفل البدن، وتسلخها من كلِّ جهة، وتمدّ شفتي الجرح بصنّارة، وتخرجها قليلاً قليلاً، وتكون حذرًا لئلاّ تقطع عرقًا أو عصبًا» إلى أن يقول:

«ثمّ فتّش بإصبعك إن كان ثمّ خنازير أخرى صغار فتقطعها. فإن كان في أصل الخنزيرة عرق عظيم فينبغي أن تجمع شفتي الجرح وتخيطه من ساعته بعد أن تعلم أنه لم يبقَ فضلة البتّة»(١٠).

٧ - معالجة الثآليل جراحيًا:

لقد أحسن الزهراوي الكلام في معالجة الثآليل التي تعرض في البطن جراحيًا حيث يقول:

«إنها تشبه الفطر، أصلها دقيق ورأسها غليظ... وإذا كان لون الثؤلول أبيض رطبًا دقيق الأصل، فاقطعه بمبضع عريض، وليكن بحضرتك المكاوي بالنار، فكثيرًا ما يندفع عند قطعها دمٌ كثير، فتبادر إن غلبك الدم فتكويها. فإن رأيت العليل جبانًا ويفزع من القطع اتركه يومين، ثم زدْ الرصاص، فلا تزال تفعل ذلك حتى ينقطع ويسقط من ذاته.. واحذر أن تعرض لقطع الثؤلول يكون كمد اللون قابل الحسّ، سمج المنظر، فإنه ورمٌ سرطاني»(١١).

وأمّا عن البثور التي تعرض في القلفة والكمرة، وهو ما نسميه اليوم بثآليل التناسل فيقول:

«كثيرًا ما يعرض هذا البثر في الإحليل وهو نتوءٌ لحميّ سمج، ويكون منه خبيث، وغير خبيث، فغير الخبيث ينبغي أن تعلقه بصنارة لطيفة، ولا تقطعه حتى تنقّيه كلّه... ثمّ تعالجه... وأمّا إن كان البثر خبيثًا سمجًا فينبغي أن تستعمل فيه الكيّ بعد قطعه وجرده»(١٢).

ويقول عن علاج المسامير والثآليل اليابسة: «فينبغي أن يُشقّ ما حول المسمار ويمسك بمنقاش أو بصنّارة، ويقلع من أصله، ثمّ تعالجه، وإنْ شِئتَ كويته...».

ويقول الزهراوي عن معالجة الثآليل في طرف الأنف:

«كثيرًا ما ينبت في طرف الأنف ثؤلول فيعظم ويتزايد مع الأيّام حتى يقبح منظره، ولذلك ينبغي أن تقطعه في أول ظهوره وتستأصل جميعه... فإن فات قطعه حتى يعظم، فانظر، فإن كان متحجّرًا صلبًا كمد اللون قليل الحسّ فلا تعرض له بالحديد؛ فإنّه ورمٌ سرطانيّ، وإن كان الورم ليّن المجسّة غير كمد، ورأيت أن القطع يمكن في جميعه... اقطعه بلا حذرٍ ولا توخٍّ»(١٣).

٨ - الشقّ على الأدرة المائية:

يصف الزهراوي عملية استئصال الصفاق المحيط بالخصية وصفًا دقيقًا، وهي العملية التي نعرفها باسم Exicision of Tunica Vaginalis SSubtotal ، فيقول: إنَّ هذا أساسيّ حتى لا يرجع الماء. ثمّ ينصح باستئصال الخصية إذا كانت مريضة بعد ربط الحبل المنوي(١٤).

يقول الزهراوي: «يستلقي العليل على ظهره على شيءٍ عالٍ قليلاً، وتضع تحته خرقًا كثيرة، ثم تجلس أنت على يساره، وتأمر خادمًا يقعد على يمينه، ثم تأخذ مبضعًا، ويصير الشقُّ على الاستقامة موازيًا للخط الذي يقسم جلدة الخصى الحاوية، وتقطع الصفاق كيف ما أمكنك قطعًا إما بجهاته وإمّا قطعًا قطعًا ولا سيّما جانبه الرقيق، فإنّك إن لم تستقصِ قطعه لم تأمن أن يعود، فإن برزت البيضة إلى خارج عن جلدها في حين عملك، فإذا فرغت من قطع الصفاق فردّها إلى موضعها، ثم اجمع شفتي جلدة الخصى بالخياطة، فإن أصبت البيضة قد فسدت من مرضٍ آخر، فينبغي أن تربط الأوعية التي هي المعلاق فوق النزيف، ثم تقطع الخصية مع المعلاق وتخرج البيضة.

وإن كان الماء المجتمع في الجهتين معًا، فاعلم أنّها الأدرتان، فشقّ الجهة الأخرى على ما قد فعلت في الأولى سواء، وإن استوى لك أن يكون العمل واحدًا فافعل»(١٥).

٩ - قطع اللحم الناتىء والبواسير والثآليل التي تعرض في فروج النساء:

يقول الزهراوي عن علاج البواسير والثآليل:

«إنَّ البواسير والثآليل إذا كانت في عمق الرحم ولم تظهر للحسّ فليس فيها علاجٌ بالحديد، وما كان منها في فم الرحم يقع عليها الحسّ فهي التي تعالج، فينبغي أن تدخل المرأة في بيتٍ بارد ثم تسل الثآليل بمنقاشٍ أو بخرقة خشنة وتقطعها من أصولها»(١٦).

وأمّا عن قطع اللحم الناتىء من فروج النساء فيقول الزهراوي:

«وأمّا اللحم النابت فهو لحمٌ ينبت في فم الرحم حتى يملأه، وربما خرج إلى خارج على مثال الذنب... فينبغي أن تقطعه وتعالجه حتى يبرأ»(١٧).

١٠ - قطع أثداء الرجال الشبيهة بأثداء النساء:

يقول المجوسي: «من الرجال من يعظم ثدياه حتى يصيرا قريبين من أثداء النساء، فيستقبح ذلك منهم، وذلك يكون لشحمٍ يتولّد فيها. فإن أردت علاج ذلك أن تشقّ ذلك الثدي شقًّا على مثال شكل الهلال، ثمَّ تسلخ وتنزع الشحم، ثم تخيطه وتضع عليه أدوية، فإن خفت أن يميل الثدي إلى أسفل لعظمه كما يكون للنساء، فينبغي أن تشقَّ في جوانبه الفوقانية شقّين شبيهين بشكل الهلال متصلاً كلّ منهما بالآخر عند نهايته... ثم تسلخ فيما بين الشقّين وتنزع الشحم، وتستعمل بعد ذلك الخياطة»(١٨).

ب - جراحة السرطان:

يقول الرازي: «ج - في حيلة البرء: فأمّا ما كان من السرطان أعظم من هذا، فقصاراه منعه من التزيد. فإن أنت أقدمت على علاجه بالحديد، فابدأ أيضًا أولاً بالاستفراغ للسوداء، ثمَّ استقصِ على الموضع حتى لا يبقى له أصل البتّة، واترك الدم يسيل، ولا تعجل في جسِّه، واعصر ما حوله من العروق من الدم الغليظ الذي فيها، وبعد ذلك داوِ القرحة»، وقال: «السرطان وجميع القرح التي لا برء لها يجب أن يقطع أصله بقطع العضو الذي فيه»(١٩).

ويقول: «الفصول: إذا حدث السرطان الخفيّ فالأصلح ألاّ تعالج، فإنّه إن لم يعالج بقي صاحبه زمنًا طويلاً، وإن عولج هلك سريعًا... السرطان الخفيّ هو الذي لا قرحة فيه، والذي هو في باطن البدن».

«ج - إنما أمر أن يعالج السرطان بالكيّ والقطع، وبهذين يكون علاج ما يبرأ منه... وقد علم أن السرطان الباطن لا يبرأ فيما أعلم ولا أعلم أحدًا عالجه إلاّ كان إلى تهيّجه أسرع منه إلى إبرائه، وقتل صاحبه سريعًا، فإنّي قد رأيت قومًا قطعوا وكووا سرطانًا حدث في أعلى الفم وفي المعدة وفي الفرج، فلم يقدر أحد على إدمال تلك القرحة وعذبوا.. حتى ماتوا».

«فأمّا ما كان من السرطان في ظاهر الجسم فاقصد منه لعلاج ما يمكن قطعه مع أصله جميعًا، فأصوله هي العروق التي تراها ممتدة منه إلى حواليه مملوءة دمًا أسود. وقد نهى أيضًا عن قطع هذه كثيرٌ من جلّة الأطباء ولم يأذنوا إلاّ في قطع ما كان معه قرحة مؤذية جدًّا، فاشتهى صاحبه ذلك، كان في الأعضاء التي يمكن قطعه بأصوله وكيّه بعده»(٢٠).

ويقول المجوسي عن علاج السرطان جراحيًّا: «وقد يستعمل فيه القطع بالحديد إذا كان في عضوٍ يمكن استئصاله وقطعه حتى لا يبقى شيء من أصله. فإذا لم يكن فيه ذلك، وعولج بالحديد، تقرح وثقلت شفتاه وجنباه، ولا يكاد يندمل، ويكون لذلك مخاطر من وجود أحدهما أنه ربما كان في العضو شرايين وعروق كبار، فيعرض من ذلك نزفٌ حتى يخاف على العليل»، ثمَّ يقول: «... فإن كان العليل ممن يحتمل إخراج الدم فافصده من القيفال، وأخرج له من الدم بمقدار ما تحتمله القوة والسنّ والزمان، وعلى قدر

كمية الدم، يعني إذا كان أسود فاستكثر إخراجه، وإن كان الدم أحمر فقلّل»[٢١].

لكن مسألة سحب الدم بالفصد من مريض السرطان أمرٌ لا نوافق عليه اليوم. أمّا ابن سينا فيقول في ذلك: «وربما احتمل السرطان الصغير القطع، وإن أمكن أن يبطل بشيءٍ فإنّما يمكن أن يبطل بالقطع الشديد الاستئصال المستعدي إلى طائفة يقطعها من المطيف بالورم السال لجميع العروق التي تسقيه حتى لا يغادر منها شيئًا، ويسيل منها بعد ذلك دمٌ كثير». ثمّ يقول: «على أنّ القطع في أكثر الأوقات يزيده، وربما احتيج بعد القطع إلى كيّ، وربما كان في الكيّ خطرٌ عظيم، وذلك إذا كان السرطان بقرب الأعضاء الرئيسة والنفيسة»[٢٢].

ونذكر أخيرًا قول الزهراوي في كتابه (التصريف)، في الفصل الثالث والخمسين عن علاج السرطان: «متى كان السرطان في موضعٍ يمكن استئصاله كله كالسرطان الذي يكون في الثدي أو الفخذ ونحوها من الأعضاء الممكن إخراجه منها بجملة، لا سيّما إن كان مبتدئًا صغيرًا، وأمّا متى ورم وكان عظيمًا فلا ينبغي أن نقربه؛ فإني ما استطعت أن أبرىء منه، ولا رأيت قبل من وصل إلى ذلك الحدّ، والعمل فيه إذا كان ممكنًا...». ويصف طريقة استئصاله بقوله: «ثم تلقي في السرطان الصنانير التي تصلح له، ثمّ تقوّره من كلِّ جهة مع الجلد على استقصاء حتى لا تُبقي شيئًا من أصوله... فإن اعترضك في العمل نزف دمٍ عظيم من قطع شريان أو وريد فاكوِ العروق حتى ينقطع الدم»[٢٣].

ويبدو من استعراض آراء الزهراوي في جراحة الأورام المختلفة أنه لا ينصح بإجراء العمليات الجراحية للأورام السرطانية الخبيثة، حيث يكرّر ذلك في مواضع كثيرة، فعلى سبيل المثال يقول في معالجة الثآليل:

«فإن فات قطعه حتى يعظم فانظر فإن كان متحجّرًا صلبًا كمد اللون قليل الحسّ فلا تعرض له بالحديد، فإنه ورمٌ سرطانيّ، وكثيرًا ما رأيت من قطع هذا الورم فعادت منه بلية على صاحبه»[٢٤].

ويؤكد القول نفسه في سرطانات الرحم حيث يقول:

«وقد يعرض في الرحم لحوم أخر، فينبغي أن تقطع على هذه الصفة ما لم تكن ورمًا سرطانيًّا، فإنّ السرطاني الذي يكون في الرحم لا يعرض له بالحديد البتّة»[٢٥].

وقد ذكرنا أنّه أوصى بالكيّ لإيقاف السرطان في ابتدائه، أما إذا اضطر أحيانًا لاستئصال ورمٍ سرطانيّ فإنّه ينصح بكيّ الموضع مباشرةً بعد استئصاله، فيقول مثلاً في معالجة بثر الإحليل:

«وأمّا إذا كان البثر خبيثًا سمج اللون فينبغي أن تستعمل الكيّ بعد قطعه وجرده»[٢٦].

وعند التحدّث عن ورم الحلق يعرض الزهراوي خبرته الشخصية في علاج ورمٍ خبيث متقدّم فيقول:

«وقد عالجت امرأة من ورمٍ كان قد نبت داخل حلقها، يضرب إلى الكمودة، قليل الحسّ، قد كاد يسدُّ الحلق، وكانت المرأة تتنفس عن مجرة ضيق، وكان قد منعها الأكل وشرب الماء، وكانت قد أشرفت على الموت لو بقيت يومًا أو يومين، والورم قد ارتفع منه فرعان حتى خرجا على ثقبي أنفها، فبادرت بالعجلة فأغرزت في أحدهما صنّارة جذبته فانجذب منه قطعة صالحة، ثم قطعتها حيث أدركته من ثقب الأنف، ثمّ فعلت بما برز من ثقب الأنف الآخر، ثم فتحت فمها، وكبست لسانها، ثم أغرزت الصنّارة في نفس الورم، ثمّ قطعت منه بعضه، ولم يسل منه إلاّ دمٌ يسير، فانطلق حلق المرأة وبادرت من ساعتها إلى شرب الماء، ثمّ نالت من الغذاء، فلم نزل نقطع من ذلك الورم

مرارًا زمانًا طويلاً، والورم يخلف بدلاً ممّا يقطع حتى طال بي وبها ذلك، فتحلّت وكويت الورم داخل الحلق عليه، فتوقّف عن الزيادة، ثم سافرت عن الجهة ولم أعلم ما فعل الله بها بعدي»(٢٧).

إنَّ ما أورده الزهراوي من الوصف لمثل هذه الحالة التي تشكّل عبئًا جراحيًّا صعبًا لجُرّاح القرن العشرين، وكذلك استطاعته إنقاذ حياة مريضته التي كان الموت يتهدّدها، تدلّل بشكلٍ جليّ على ثقةٍ في النفس، وتمكّن من اتخاذ القرارات الصعبة في المعالجة الجراحية.

وجاء في كتاب الدستور للأنوري أو (الأفرزي) ذكر لحالة نادرة، حيث أجريت عملية استئصال لسرطان الخصية لأحد المرضى، يقول: «وحكى المسيحي أنّه في دمشق سنة ثلاث وستين وستمائة (١٢٦٤م) رجل قد عظمت خصيتاه بحيث كان كيسهما قدر المخدة الكبيرة، وامتنع من الحركة والنوم، وفي الآخر اختار الموت على الحياة، وحضر البيمارستان فطلب المعالجة، فأبوا خوفًا من موته، ثم حضر دار السلطان لذلك، فأمرهم بذلك فعالجوه بقطعهما، فقطعت ووزنت فكانت سبعة عشر رطلاً بالدمشقي كل رطل ستمائة. وبقي بعد القطع أيّامًا قلائل ثمَّ مات»(٢٨). وكما هو معروفٌ فإنَّ الرطل الدمشقي = ٦٠٠ درهم، والدرهم = ١٨٦,٣ غم. فذلك يعني أنَّ وزن الخصية المستأصلة كان قرابة (٥,٣٢ كغم).

الحواشي

١ – يعتقد بعض الناس أنَّ أصل كلمة السرطان يونانية إلاّ أنّ الغالبية من المعنيين بهذا الموضوع يؤكّدون أنَّ البابليين قبل اليونانيين كانو على علمٍ بذلك، فقد جاء في إحدى الرقيمات رمز للسرطان؛ امرأة لها أطراف تنتهي بمخالب تشبه السرطان البحري، ويقولون إنَّ التسمية جاءت استنادًا على ذلك.

٢ – التصريف لمن عجز عن التأليف – المقالة الثلاثون: ١٦٥.

٣ – المصدر السابق: ٣٤٣.

٤ – دراسة وتحقيق كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف – الجزء الثلاثون للزهراوي، مقالة في مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٢٦، ج٢، ١٩٨٢م.

٥ – التصريف لمن عجز عن التأليف: ٣٤٥ – ٣٤٧.

٦ – المصدر نفسه: ٣٠٣.

٧ – المصدر نفسه: ٢٧٣.

٨ – العمدة في الجراحة: ٢/١٥٤.

٩ – التصريف لمن عجز عن التأليف: ٢٦١ – ٢٦٢.

١٠ – المصدر نفسه: ٣٥ – ٣٣٦.

١١ – المصدر نفسه: ٣٣٧.

١٢ – المصدر نفسه: ٣٩٥.

١٣ – المصدر نفسه: ٢٦٧، ٥١٩.

١٤ – الموجز في الطب والصيدلة عند العرب: ١٢٦.

١٥ – التصريف لمن عجز عن التأليف: ٤٢٩.

١٦ – المصدر نفسه: ٤٦٥.

١٧ – المصدر نفسه: ٤٥٩.

١٨ – كامل الصناعة الطبية: ٢/٤٨٠.

١٩ – الحاوي: ٢/٥٣.

٢٠ – المصدر نفسه: ١٢/٥.

٢١ – كامل الصناعة الطبية: ٢/١٩٠.

٢٢ – القانون: ٣/١٣٧.

٢٣ – التصريف لمن عجز عن التأليف: ٣٨٥.

٢٤ – المصدر نفسه: ٢٩٧.

٢٥ – المصدر نفسه: ٤٦٥.

٢٦ – المصدر نفسه: ٣٩٧.

٢٧ – المصدر نفسه: ٣٠٩.

٢٨ – كتاب الدستور: ٢٢٥، (مخطوط)، مكتبة الأوقاف بالموصل، رقم ٣٧٢٣.

المصادر والمراجع

- **التصريف لمن عجز عن التأليف**، للزهراوي.
- **دراسة وتحقيق كتاب التصريف**، لأحمد مختار منصور، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج ٢٦/ ج٢/ س ١٩٨٢م.
- **كامل الصناعة الطبية**، للمجوسي.
- **كتاب الدستور**، لعلي بن محمد الأنوري المتطبّب، مخطوطة، نسخة الأوقاف بالموصل، رقم ٣٧١٣.
- **الموجز في الطب والصيدلة عند العرب**، لمحمد كامل حسين.

صناعة الأصباغ في الحضارة الإسلامية

الدكتور/ علي جمعان الشكيل
أستاذ الكيمياء - كلية العلوم
جامعة صنعاء - اليمن

مقدمة

ارتبطت صناعة الأصباغ ارتباطًا وثيقًا بصناعة النسيج منذ بداياتها ، التي ازدهرت ازدهارًا كبيرًا في العصور الإسلامية ، فكان لها مراكزها الصناعية المعروفة والشهيرة ، التي لا يزال بعضها محتفظًا بمكانته المرموقة ، على الرغم من ضغوط المنسوجات الآلية الحديثة. ولا يزال المهتمون بها في سورية ومصر والمغرب واليمن مخلصين لها. ونمت صناعة الأصباغ بطريقة متوازية مع صناعة النسيج ، وعاشتا دائمًا معًا ، ويدًا بيد. ومن الطبيعي أن تزدهر الصناعة ، من نسيج وأصباغ وغيرها ، حيث توجد موادها الأولية وتكثر، ويوجد خبراؤها الفنيون ، وتقنياتها المتقدمة ، وآلاتها المناسبة. وكان لازدهار التجارة ، وحرية التصدير والاستيراد ، وانعدام الضرائب والمكوس ، وسلامة الطرق ، وأمان المسافرين ، دورٌ بارز في الازدهار الصناعي في الحضارة الإسلامية.

استخلص المسلمون الأصباغ من مصادرها النباتية والحيوانية، وعرفوا من فنون الصباغة الكثير، وكشفوا أسرار المواد الكيميائية المستخدمة في تثبيت الألوان[1]. وعلى الرغم من أنّ صناعة الأصباغ كانت من الأسرار التي توارثها أبناء أسرٍ بعينها خلفًا عن سلف، إلاّ أنّ تقنيات الصباغة وجدت مفصلة في كثيرٍ من المؤلفات الإسلامية القديمة[2].

الصبغات الزرقاء

كانت شجرة النيلج أهم مصادر اللون الأزرق، حيث يستخرج منها النيل، المشتق منها كلمة أنيلين الإنجليزية «Aniline». وكان يباع في مدينة كابل، عاصمة أفغانستان حاليًا، وما حولها فقط، في كلّ سنة من النيل ما يبلغ مليوني دينار[3]. ولذلك كان شجر النيل، بسبب قيمته، يزرع في كلّ قطعة تصلح لزراعته. فكان في مصر بالصعيد، وكان أهمّ ما يزرع في الواحات، وبفلسطين، بالقرب من البحر الميت، وفي كرمان، حيث كانت تجارة النيل مزدهرة. وكان يقارب نيل كابل في الجودة. وقد أورد صاحب

كتاب (المعتمد في الأدوية المفردة) السلطان يوسف بن عمر بن رسول، الذي كان أحد ملوك اليمن، إبّان دولة بني رسول، وصفًا لشجرة النيلج، وكيفية استخلاص النيل منها في قوله:

«أما النيلج، المعروف عند الصباغين، فهو نباتٌ له ساق، وفيه صلابة، وله شُعب دقاق، عليها ورق صغار، مرصفة من جانبين، يشبه ورق الكبر إلاّ أنه أشدّ استدارة منه، ولونه إلى الغبرة والزرقة، وساقه مملوءة من خرابيب فيها بزر، تشبه خرابيب الكرسنة، إلاّ أنها أصغر، ولونها مائلٌ إلى الحمرة. وهذا النبات هو العظلم، ويُتّخذ منه النيل، بأن يغسل ورقه بالماء الحارّ، فيجلو ما عليها من الزرقة، وهو يشبه الغبار على ظاهر الورق، ويبقى الورق أخضر. ويُترك ذلك الماء، فيرسب النيل في أسفله كالطين، فيُصبُّ عنه الماء، ويجفّف ويرفع»(٤).

أمّا داوود الأنطاكي في (تذكرته) الشهيرة، فقد ذكر أنّ النيلج هو الوسمة والخطر والعظلم، وهو نباتٌ هنديّ متفاوت الأنواع، ووصفه وصفًا وافيًا، ثم ذكر كيفية استخدام النيل في الصباغة كالآتي:

«وصنعة الصبغ به أن يُرصّ، ويُترك في الماء يومًا، ثم يُؤخذ الراسب، ويُجعل في خوابي، ويملأ عليه الماء، ويوقد تحته بلطف، ويضرب حتى تخرج على وجهه رغوة، ثم يستعمل»(٥).

وكان النيلج يزرع في اليمن بكميات كبيرة، إلى وقتٍ قريب، وتصبغ به ملابس البدو بصورة خاصّة، رجالاً ونساء. ويُسمى الصباغون «الصبن» جمع «صبّان». وقد سيطر على هذه الصنعة بعض العائلات الشهيرة في الشحر بحضرموت بصورةٍ خاصّة. ولا يزال يصنع القليل من تلك الملابس، يستخدمه كبار السن في وديان حضرموت. لم تستطع هذه الصناعة أن تصمد أمام الملابس المستوردة سعرًا ولا نوعًا، فاندثرت وأصبحت من التراث. وتزدهر صناعة الأقمشة أيضًا في كثيرٍ من مناطق اليمن، ولا يزال بعضها يكافح من أجل البقاء اعتمادًا على حبّ المواطنين لما هو قديمٌ و«بلدي».

الصبغات الحمراء

تعدّ الصبغات الحمراء من أجمل الصبغات كافّة، وأكثرها طلبًا في الحضارة الإسلامية، وقد تميّز بها الأمراء والأثرياء. ولعلّ صبغة القرمز، الذي اشتقت منه الكلمات الإنجليزية كريمسون Crimson، وكارمين Carmine، أهم الصبغات الحمراء في حضارة الإسلام وأجملها. ويستخرج القرمز من إناث حشرات صمغ اللك، التي تتراوح ألوانها بين الأحمر الفاتح والأحمر الغامق، باختلاف نوع الحشرة من العائلة نفسها. وقد ذكر صاحب كتاب (المعتمد) وصفه كالآتي:

«حيوان يكون على الشوك كأنّه العدس، ثم لا يزال يكبر حتى يصير في قدر الحمص، فإذا كمل نضجه انفتح وخرج من ذلك الحيوان صغارًا، وتكبر، وهو أحمر اللون. ويصبغ به الصوف والحرير، ولا يأخذ في الكتّان والقطن»(٦).

وفصّل الشيخ الضرير داوود الأنطاكي كيفية استخدامه في الصباغة، فقال:

«حيوان يتولّد على ورق الأشجار.. وينمو إلى أن يصير في حجم الحمص، مستدير، شديد الحمرة، نتن الرائحة، يخرج كذبابة ذكر وأنثى، ويبرز كحب الخردل... ويصبغ الواحد منه عشرة من أمثاله من الحرير والصوف صبغًا عظيمًا إذا طبخ ووضع الحرير فيه وهو يغلي خفيفًا»(٧).

وذكر الشيخ الأنطاكي تحت عنوان «لكّ صمغ» في موضعٍ آخر من كتابه قائلاً:

«إنه لا يصبغ إلاّ بالطرطير لكل مائة خمسة، ويصبغ ثقله خاصّة بعد أن يُسحق، ويصفّى، ويطبخ المصبوغ مع المذكور (أي لكّ الصمغ) فيه ليلة على نارٍ هادئة، وأنّ ثقله يلصق بالسيوف ونحوها (أي يستخدم

لتلوين السيوف بالأحمر)، وأنّه إذا طبخ في ماء الأشنان الأخضر محكمًا كان حبرًا أحمر غاية»[٨].

ومن الأصباغ الحمراء المستخدمة في الحضارة الإسلامية الفوّة، وهو عروق نباتٍ لونها أحمر، يستعملها الصبّاغون، ولها قوة صابغة لطيفة، وتعرف بفوة الصبّاغين، وأجودها الحديثة الحمراء الرقيقة[٩]، وهو نبتٌ أحمر طيّب الرائحة، تفه، بستاني وبرّي، أجوده البستاني الأحمر الحديث، وله ثمرة نضيجة، يسودّ إذا بلغ[١٠].

واستخدمت الحنّاء للصبغات الحمراء، وهي مشهورة، وتزرع في كثيرٍ من البلدان الإسلامية، وتشتهر بها بعض مناطق جنوب اليمن، كالغيل في حضرموت، ولكنّ ألوانها غير ثابتة. وما هي إلاّ بضع غسلاتٍ حتى يزول اللون. وتُغَشُّ الفوة بالحنّاء[١١].

وذكر البقم مصدرًا من مصادر الأصباغ الحمراء[١٢]، وهو خشب شجر عظام، تنبت بأرض الهند والزنج، وورقه مثل ورق اللوز الأخضر، وساقه وأفنانه حمر، ويصبغ بطبيخ خشبه[١٣]، ويسمّى حديثًا خشب البرازيل، ويصنع منه الأثاث الدقيق الجميل.

الصبغات الصفراء

توافر في الحضارة الإسلامية عددٌ من المواد التي تستخدم أصباغًا صفراء، منها العصفر والورس والهرد والزعفران. وتعدّ اليمن موطنًا أصيلاً لكلّ هذه المواد، مما يدل على أصالة صناعة الأصباغ والنسيج فيها.

وكان للزعفران أكبر نصيبٍ من التقدير في الأصباغ الصفراء: إذ يحكى أنّ الخليفة العباسي المتوكل[١٤]، لمّا أرسل رسوله إلى ملك الروم، في أمر الفداء عام ٢٤٦هـ = ٨٦٠م، بعث في جملة هداياه القيّمة مقدارًا كبيرًا من الزعفران. وكان الزعفران، لعظم قيمته، يزرع في كثيرٍ من بلاد الشام، وجنوب فارس. ولكن ميديا القديمة كانت أكبر موطنٍ له. أما المغاربة فكانوا يستوردون منه مقادير كبيرة من طليطلة في الأندلس[١٥]. وأقوى الزعفران فعلاً في الطب ما كان حديثًا حسن اللون، وعلى شَعَرتِه بياضٌ يسير، طويلاً، ضخمًا، ليس بمفتّت، هشًا، ممتلئًا، وإذا ديف صبغ اليد سريعًا، ليس بمتكرّج، ولا ندي، ساطع الرائحة، حادًّها. وما لم يكن على هذه الصفة فإمّا أن يكون عتيقًا، وإمّا أن يكون قد أنقع[١٦]. ويُغشُّ بالعصفر والسكر، ويعرف بالطّعم والغسل، وقبل الطحن يُغشّ بشَعَر العصفر مصبوغًا به[١٧]. ويُغَشُّ بلحم البقر[١٨].

ومن الأصباغ الصفراء عند المسلمين العصفر، ومنه برّي وبستاني، وكلاهما يزرع في أرض العرب[١٩].

ويُسمّى الهردُ عروقَ الصبّاغين، وهو عروق نبات أصفر اللون معروف، أجوده الحديث الحادّ الرائحة[٢٠]، ويسمى الكبير منه الكركم[٢١]. ويستخدم صبغة صفراء جميلة.

ويستخدم الورس صبغة صفراء، وهو نبت يزرع في اليمن، يشبه السمسم[٢٢]، فإذا جفّ عن إدراكه تفتّق، فينتفض منه الورس، ويخرج صبغه أصفر خالص الصفرة، وأقرب إلى الحمرة، وقريب من صبغ الزعفران. وفيه صنفٌ يُسمّى الحبشي لسوادٍ فيه. وأجوده الورس الأحمر القليل الحبّ، الليّن في اليد، القليل النخالة، وله قوّة صابغة[٢٣].

اللون الأرجواني (البنفسجي):

كان اللون الأرجواني[٢٤] معروفًا منذ العهد السومري الأول، وكان الصوف المصبوغ باللون الأرجواني البنفسجي، واللون الأرجواني الأحمر، مذكورًا. وكان الصوف الأرجواني الأزرق والصوف الأرجواني الأحمر معروفين في الألف الثاني قبل الميلاد.

كان الصبغ الأغلى ثمنًا في العالم القديم يصنع من غدة خاصَّة في بلح البحر، أو المريق Murex الموجود في السواحل الفينيقية والكريتية، وكذلك في شواطىء صيدا. وتوجد هذه الغدة بشكل جيبٍ صغير خلف الرأس، وهي تحوي جزءًا صغيرًا جدًّا من سائل قشدي، ذي رائحة قوية كرائحة الثوم. وعند تعرّض هذا السائل للهواء – حين ينتشر على القطن أو الصوف – فإنه يصبح بالتعاقب أخضر، فأحمر، فأحمر أرجواني عميق، وحين يغسل بالماء والصابون، فإنه يغدو قرمزيًّا لمّاعًا.

ولتحضير عصارة غدة المريق هذه، تملّح، وتُطهى لبعض الوقت، ثم توضع في الشمس، وتبخَّر إلى أن يتمَّ الحصول على الكثافة المناسبة للون. يتم الحصول على ١,٥ جرام من الصبغ من اثني عشر ألفًا من تلك الرخويات، وكان الصوفُ يُنقع في محلول الصبغ إلى أن يتمَّ التوصل إلى اللون المناسب.

وقد ذكر أنّ الشاميين كانوا يستخدمون هذا الصبغ حتى نهاية القرن المنصرم.

ألوانٌ أخرى

حصل المسلمون على أقمشة خضراء بمزج الصبغين الأزرق والأصفر معًا. ولئن كان ذلك صحيحًا فإنّ المسلمين لا بدّ أنهم قد حصلوا على البنفسجي من الصباغة باللونين الأحمر والأزرق، كما أنّ بإمكانهم استخدام الألوان الأساسية الثلاثة الأحمر والأصفر والأزرق؛ للحصول على أيِّ لونٍ يرغبون في الحصول عليه، سواء بخلط الألوان، إن كان ذلك ممكنًا، أو بالصباغة عدة مرات بألوان مختلفة، وهو ما يتمّ حديثًا في الطباعة على الورق أو الطباعة على الأقمشة. وقالت بعض المصادر إنّ المسلمين استخلصوا صبغة خضراء من نبات المثنان.

واستخلصت الألوان السوداء من المرار Galls، مع إضافة كبريتات الحديد (الزاج الأخضر).

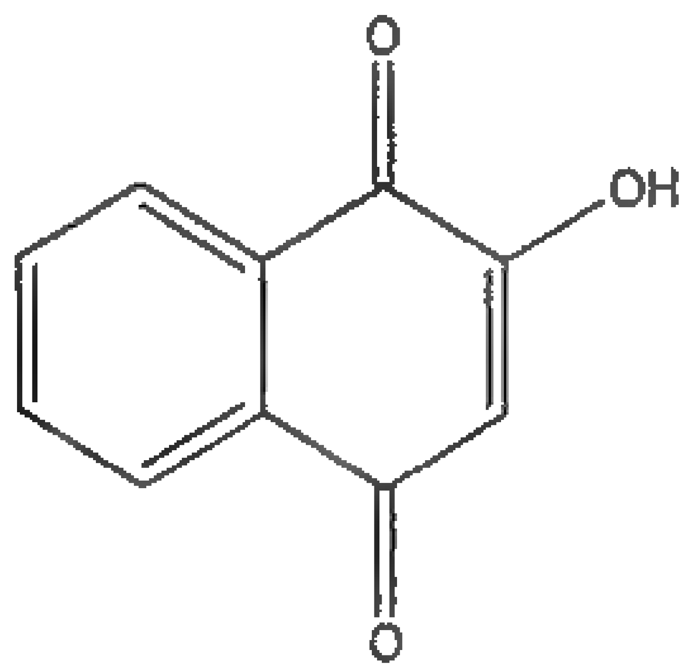
وعرف المسلمون مثبتات الألوان، واستخدموا الشبّ اليماني لذلك، ولذا كان الشبّ اليماني من أهم المواد في صناعة الأصباغ[٢٥].

القواعد والحموض في صناعة الأصباغ

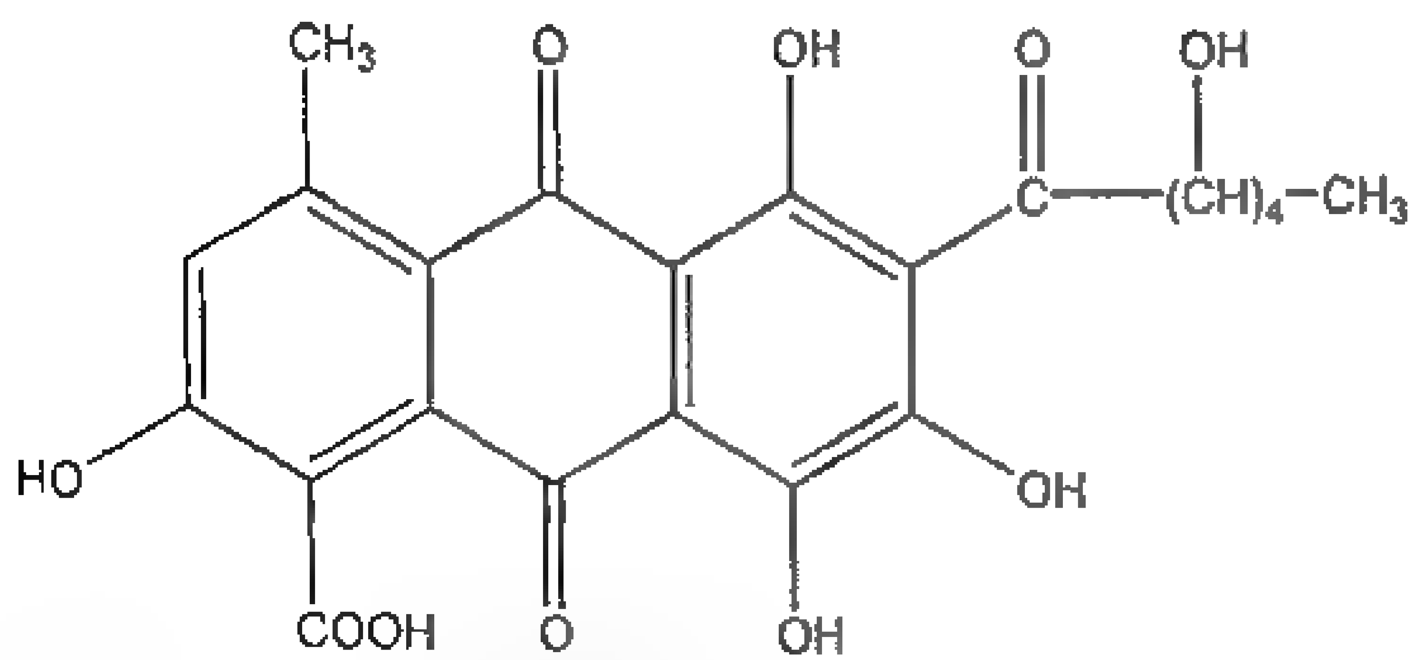
سبق أن ذكرنا أن اللكّ الصمغ لا يصبغ إلاّ بالطرطير لكل مائة خمسة، وسبق القول إنّ اللكّ الصمغ إذا طبخ بماء الأشنان الأخضر محكمًا كان حبرًا أحمر غاية[٢٦]. ونستدل من هذه المعلومات على معرفة المسلمين معالجة المواد الكيميائية بالحموض والقلويات؛ للحصول على الأصباغ وإبراز ألوانها.

التفسير الكيميائي الحديث لبعض تلك الأصباغ

تمثّل المركبات أ ب جـ د التراكيب الكيميائية للأصباغ الطبيعية الموجودة في الحنّاء، والقرمز (اللكّ الصمغ)، والفُوَّة (أليزارين)، والنيل على التوالي[٢٧].

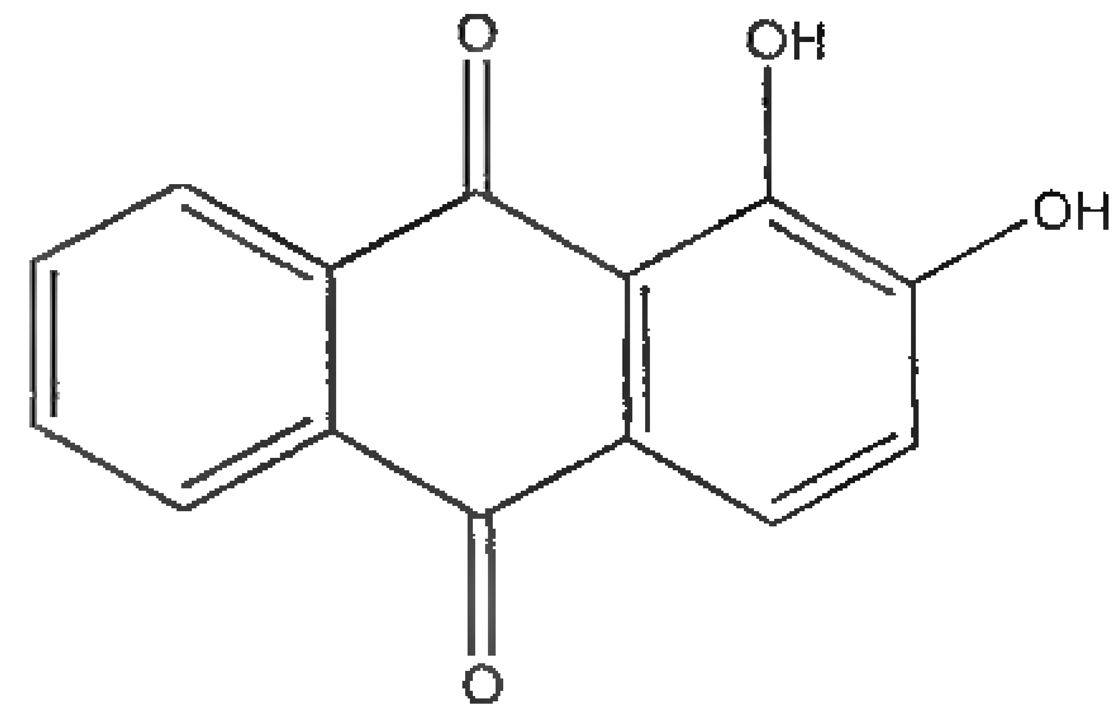


(أ) الصبغة الطبيعيَّة الموجودة في الحناء.

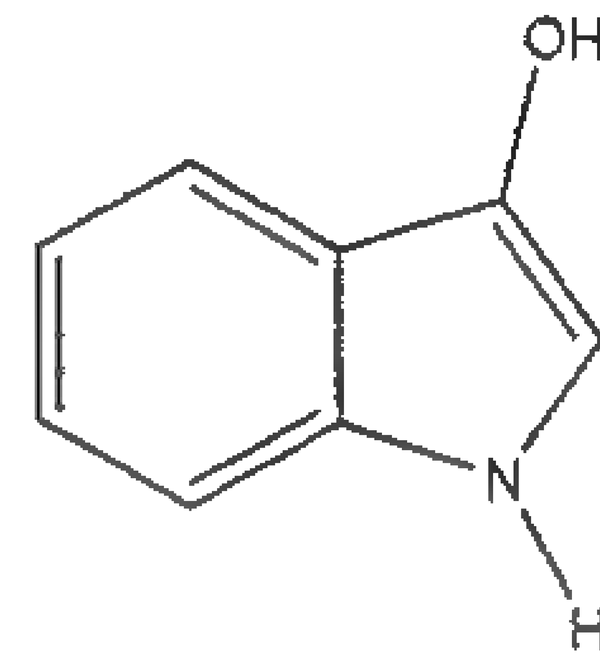


(أ) الصبغة الطبيعيَّة الموجودة في القرمز (اللكّ الصمغ).

شكل رقم (١)



(أ) الصبغة الطبيعيَّة الموجودة في الفُوَّة (أليزارين)



(أ) الصبغة الطبيعيَّة الموجودة في الحناء.

تابع شكل رقم (١)

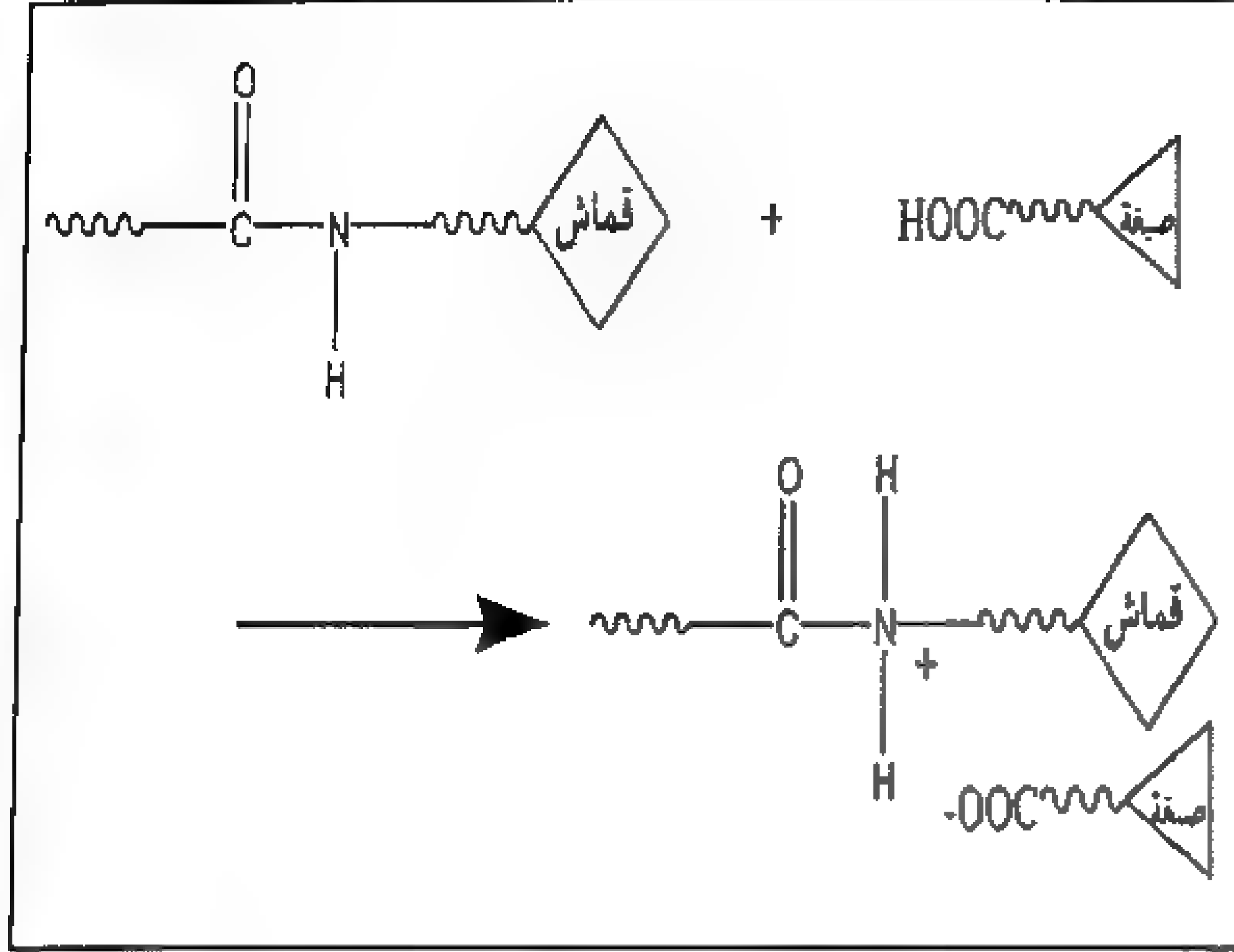
هناك العديد من المركبات الملونة في الحياة، ولكنها لا تصلح جميعًا كأصباغ، بل إنّ قليلاً منها فقط يمكن استخدامه في الصباغة. وعلى المادة الملونة أن تُبدي ثباتًا على الألياف المطلوب صبغها؛ لتكون صبغةً مناسبة، فتبقى في مكانها في أثناء الغسل والتنظيف؛ أي على الصبغة أن ترتبط بطريقةٍ أو بأخرى بالقماش.

نورد فيما يأتي بعض أنواع طرق الصباغة التي مارسها المسلمون ومدى ارتباطها بالتقنيات الحديثة.

١ - الصباغة المباشرة

استخدم المسلمون القرمز لصباغة الحراير والأصواف باللون القرمزي. وتمثل هذه الطريقة الصباغة المباشرة Direct Dye في الصناعة الحديثة، حيث يتحد الصبغ مع القماش من محلول مائي ساخن. تتفاعل مجاميع الكربوكسيل COOH في الصبغ مع مجاميع متعددات الببتيد في القماش – حرير أو صوف – ويرتبط الصبغ مع القماش جيّدًا بتلك الروابط، ويصبح الصبغ ثابتًا على القماش، من خلال تلك الرابطة الأيونية القويَّة.

يمكن تمثيل التفاعل في المعادلة الآتية:

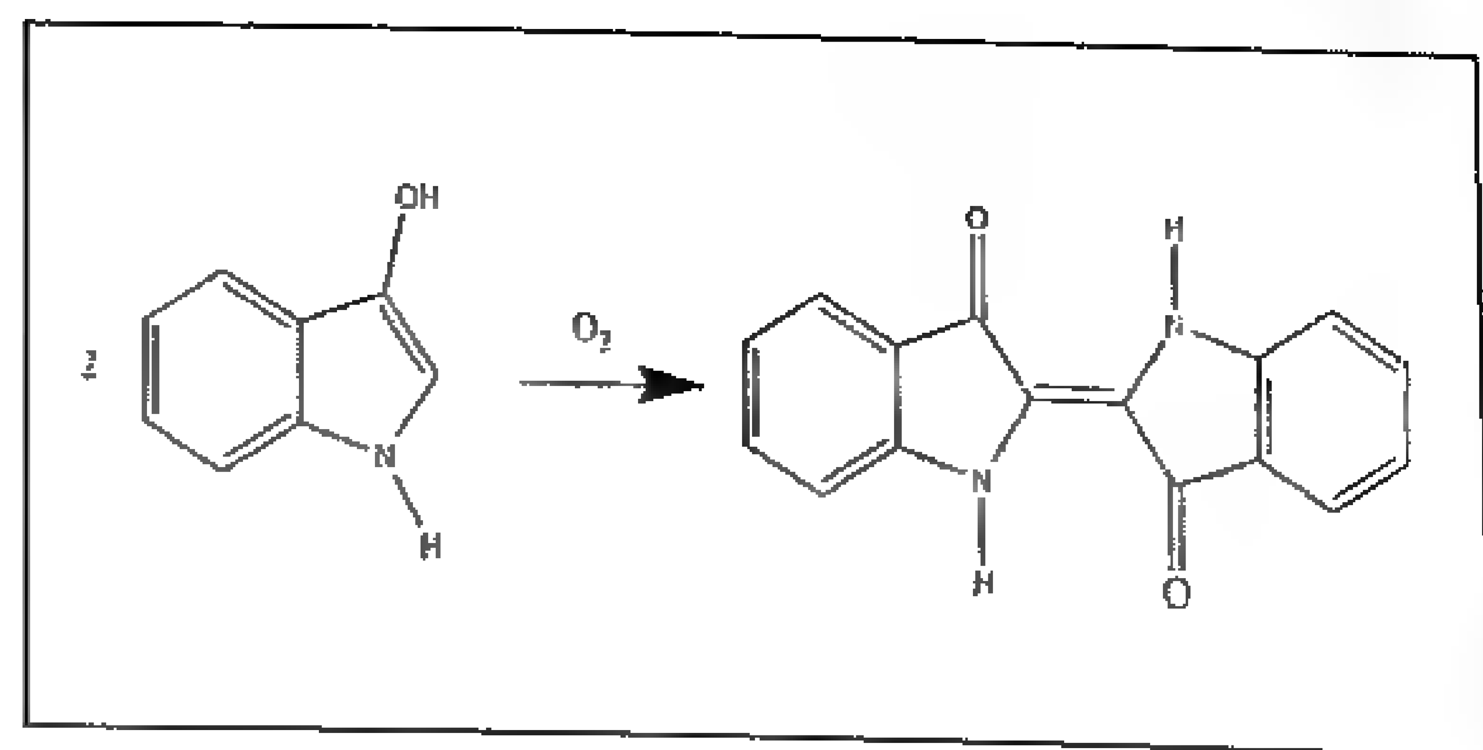


شكل رقم (٢)

استخدم المسلمون الطرطير للحفاظ على حامضية الصبغ؛ ليتفاعل مع الروابط الببتيدية بكفاءة عالية. هناك أيضًا علاقة مباشرة بين اللون والحامضيّة، معروفة في كثيرٍ من المركبات المشابهة. ونستطيع أن نثبت هنا أنّ المسلمين عرفوا أهمية الحامضيَّة في استخدام الألوان، وتثبيتها على الأقمشة، وأثرها في ظهور اللون وإبرازه، كما أنهم فرَّقوا بين الأصباغ التي تستخدم للحرير والأصواف، كالقرمز، والتي لا تصلح إلاّ للقطن، كالنيل.

الصباغة بالترقيد

النوع الثاني من تقنيات الصباغة الحديثة، الذي استخدمه المسلمون، تقنية الترقيد Vat Dyes ، ويمثله النيل. ويستخدم حديثًا بوضع الصبغ في صورة ذائبة في حوضٍ من القماش المراد صبغه، ثم يُترك ليتفاعل مع الهواء؛ ليعطي اللون في صورة غير ذائبة. وضربه حتى تخرج على وجهه[٢٨] هو تفاعله مع الهواء (الأكسدة):



شكل رقم (٣)

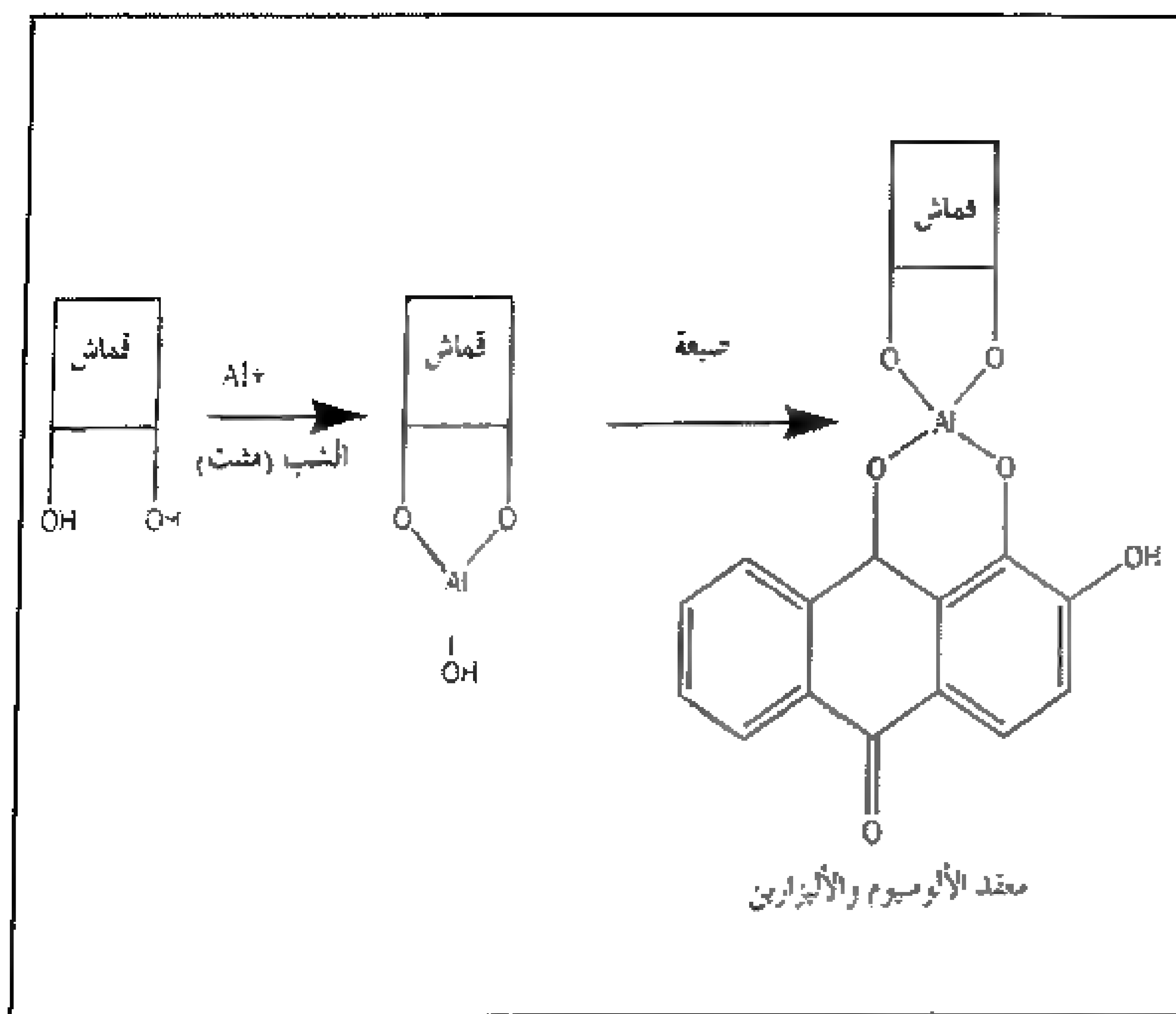
ونستفيد من هذا أنّ المسلمين عرفوا تقنية الصبغ بالترقيد في حضارتهم الغرّاء، ومارسوها بطريقةٍ علميّةٍ سليمة. يلاحظ أنّ صبغات النيل لا ترتبط بالقماش بروابط كيميائية قوية، بل ترتبط بروابط ضعيفة، تسمّى الروابط الهيدروجينية، ولكنها كثيرةٌ جدًّا، ولذا يزيله الغسل المتكرّر. ولكن لكثرة النيل في الممالك الإسلامية يعاد الصبغ كلما فسخ لونه.

الصباغة بالمثبتات أو المرسخات

النوع الثالث من تقنيات الصباغة الحديثة الذي استخدمه المسلمون هو الصباغة بالمثبّتات أو المرسخات Mordant Dyes ، ويقال إنّ جابر بن حيّان أول من فطن إلى هذه التقنية. ويتمّ في هذه التقنية عقد الصبغ الذائب في الماء على القماش، فيرسخ عليه من خلال معقدات كيميائية، أساسها نواة معدنية، كالألمنيوم، أو النحاس، أو الكروم، أو غيرها. ويعالج القماش في هذه التقنية بملح هو الشبّ اليماني (أو غيره)، ثم يوضع في الصبغ في صورته الذائبة، فينعقد على القماش ويثبت. والشب اليماني هو الشب الحالي المعروف:


K2 SO4. AL2 (SO4)3. 24 H2O

يقول الإمام القزويني في عجائب المخلوقات: «.. إن الصبّاغين يجعلون الأثواب في الشب، ثم في الصبغ، فإن الصبغ لا يفارقه»[٢٩]. ونوضحه في المعادلة الآتية مع الأليزارين المستخلص من عروق الفوة:



شكل رقم (٤)

يعطي الأليزارين لونًا أحمر ورديًّا مع أملاح الألمنيوم، ولونًا أزرق مع الباريوم، وألوانًا أخرى مع أملاح المعادن المختلفة كالنحاس والكوبلت والكروم.

خلط الألوان عند المسلمين

ذكر الشيخ أحمد بن عوض المغربي في كتابه (قطف الأزهار في خصائص المعادن والأحجار ونتائج المعارف والأسرار)[٣٠] طريقة لخلط الألوان تحت عنوان: «فصل في أصول الألوان لعمل الليق وغيرها من الدهانات في السقوف وغيرها من الآلات»، فقال:

«اعلم أنّ أصول الألوان أربعة، هي الأصفر، والأحمر، والأسود (يعني الأزرق كما سنرى بعد قليل)، والأبيض. فأمّا الأصفر فعنصره الزرنيخ المورق[٣١]، وأمّا الأحمر فعنصره الزنجفر الإفرنجي، وأما الأسود (أي الأزرق) فعنصره من النيلة الهندي، وأمّا الأبيض فعنصره من الأسفيذاج الرومي النقيّ الخالص، وكلها محتاجة للتصويل[٣٢] والخدمة. فأمّا تصويل الزرنيخ فهو أنّ الزرنيخ الأصفر تجعله بالمقصّ قدر حب العدس، وتسحقه ناشفًا سحقًا بالغًا، ثم تنقّط عليه الماء قليلاً من السحق

ما أمكنك، حتى تصير رؤيته مقبولة وهو مثل الدخان. وأمّا تصويل الزنجفر فهو أن تأخذ منه ما شئت، تجعله في صلاية، واسكب عليه أول فم (أي أول مرّة) من العصفر المستخرج للصباغ، كما ذكرناه فيما مرّ، قليلاً قليلاً، وداوم عليه السحق والسقي بهذا الماء إلى أن يصير في غاية النعومة واللون، وإن شئت فاسقه بالماء بعد ذلك قليلاً قليلا، ثم اسقه وداوم عليه بالماء، وبالغ في سحقه، ثم اجعله في إناءٍ مدهون، واسكب عليه الماء الحلو قدر ثلثي الإناء، واضربه جيدًا، واصبر عليه قدر ثلث أو سدس ساعة، ثم صفّه عنه في إناءٍ آخر، وخذ الراسب وَقُد عليه السحق، ولا تزال تفعل به كذلك إلى أن يعجبك لونه».

ونجد تطبيقًا آخر لخلط الألوان في مخطوطة أخرى، لمؤلف مجهول، حقّقها ونشرها الأستاذ براوين توفيق[٣٣] بعنوان: (أنواع الليق وكيفية أعمالها)، كما يأتي:

«ليقة خضراء زرعي: خذ الزرنيخ الأصفر المسحوق الناعم، وألقِ على كلّ مثقالٍ منه وزن ربع درهم نيلة هندية، واسحقه إلى حيث يعجبك لونه في الخضرة الزرعية، ويترك عليه الصمغ المحلول، وافعل به ما أردت، إمّا الكتابة أو الدهان».

ويصف صاحب المخطوطة نفسها[٣٤] صفة ليق عودي ووردي وبرتقالي (نارنجي) كما يأتي:

«صفة ليقة عودي: اسحق الزرنيخ الأحمر سحقًا ناعمًا، وألقِ عليه أدنى ما يكون من الحبر، وخذ الأحمر وألقِ عليه الأصفر والمداد، وذلك جميعه بعد التصميغ، واعلم أنّ جميع الألوان يتولّد بعضها من بعض إذا ألقيت بعضها على بعض باختلاف الألوان».

«صفة ليقة وردي: يؤخذ من الزنجفر (أحمر) والأسفيداج (أبيض) واسحقهما واجعلهما في إناء، وصمغهما، فإن أردت الوردي عميقًا فاعمل الأحمر أكثر، وإن أردته صافيًا فاعمل الأسفيداج أكثر».

«صفة ليقة نارجي صافي: يؤخذ من الزرنيخ الأصفر ويعمل عليه قطرة زنجفر أحمر ويصمغ ويكتب به»[٣٥].

يظهر مما تقدّم معرفة المسلمين التامّة الألوانَ وخلطها، وعلمهم الواضح بالألوان الأساسية التي هي مصدر الألوان جميعًا، وهي الأصفر والأحمر والأزرق.

الخلاصة

نخلص مما سبق إلى أنّ معرفة المسلمين تقنيات الصباغة الحديثة كانت معرفة دقيقة وجيّدة، وهي تقنيات الصباغة المباشرة، كما هي الحال في صباغة الحرير والصوف بالقرمز، والصباغة بالترقيد، ويمثلها صبغ القطن والكتّان بالنيل، وتقنية الصباغة بالمثبتات باستخدام أملاح الألمنيوم، كالشب اليماني، يليها الأليزارين المستخلص من عروق الفوة المعروفة لديهم.

استخدم المسلمون القلي في صناعة الأصباغ، واستخدموا الحوامض أيضًا، مما يدل على معرفتهم أهمية الحموضة والقاعدية في إبراز الألوان وذوبانها في المحاليل، وكذلك ارتباطها على الأقمشة المختلفة.

عرف المسلمون نظرية خلط الألوان من الألوان الأساسية الثلاثة الأصفر والأحمر والأزرق.

إنّ الصباغة عند المسلمين تحتاج إلى دراسة دقيقة فاحصة من عالم متفرّغ له دراية بكيمياء الأصباغ الحديثة، ولديه رغبة ومقدرة على الغوص في كتب التراث الإسلامي، وجمع تقنيات الصباغة عندهم بصورة دقيقة؛ لمعرفة تفاصيلها، وإبرازها في صورتها التي تستحقها. ●

الحواشي

١ – الكيمياء عند العرب: ٩٣، وإسهام علماء العرب والمسلمين في الكيمياء: ٦٣، والتكنولوجيا الإسلامية: ١٧٤ – ١٧٦.

٢ – صورة الأرض: ٢٩٤، والمعتمد في الأدوية المفردة: ٢٨٣، وتذكرة أولي الألباب: ١/٣٣٤.

٣ – الحضارة الإسلامية: ٣١٥، وصورة الأرض: ٣٢٨.

٤ – المعتمد في الأدوية المفردة: ٥٣١ – ٥٣٢.

٥ – تذكرة أولي الألباب: ١/٣٣٤.

٦ – المعتمد في الأدوية المفردة: ٢٨٣.

٧ – تذكرة أولي الألباب: ١/٢٥٦.

٨ – المرجع السابق نفسه: ١/ ٢٨٣ – ٢٨٤.

٩ – المعتمد في الأدوية المفردة: ٢٧١ – ٢٧٢.

١٠ – تذكرة أولي الألباب: ١/٢٥٢.

١١ – معالم القربة في أحكام الحسبة: ٢٢٤.

١٢ – المرجع السابق نفسه: ٢٣٩.

١٣ – المعتمد في الأدوية المفردة: ٣١.

١٤ – الحضارة الإسلامية: ٣١٦، والكيمياء في الحضارة الإسلامية: ١٥٦.

١٥ – الحضارة الإسلامية: ٣١٦.

١٦ – المعتمد في الأدوية المفردة: ٢٠٢ – ٢٠٣.

١٧ – تذكرة أولي الألباب: ١٧٨.

١٨ – معالم القربة في أحكام الحسبة: ٢٠٠.

١٩ – المعتمد في الأدوية المفردة: ٣٢٧.

٢٠ – المرجع السابق: ٣٢٠ – ٣٢١.

٢١ – تذكرة أولي الألباب: ١/٢٣٦.

٢٢ – الكيمياء في الحضارة الإسلامية: ١٥٦ – ١٥٧.

٢٣ – المعتمد في الأدوية المفردة: ٥٤٧.

٢٤ – الكيمياء والتكنولوجيا الكيميائية في وادي الرافدين: ١٥٤ – ١٥٥.

٢٥ – التكنولوجيا الإسلامية: ١٧٦.

٢٦ – تذكرة أولي الألباب: ١/ ٢٨٣ – ٢٨٤.

٢٧ – Organic Chemistry, pp. 973 - 976

٢٨ – تذكرة أولي الألباب: ١/٣٣٤.

٢٩ – عجائب المخلوقات: ٣٤٤.

٣٠ – قطف الأزهار في خصائص المعادن والأحجار: مجلة المورد مج ١٢/ ع٣/ س ١٩٨٣م: ١٧٦.

٣١ – الزرنيخ المورق: هو أشرف أنواع الزرنيخ كأوراق الذهب، يلين العلك، وله بريق إلى الذهبية. تذكرة أولي الألباب: ١/١٧٧.

٣٢ – التصويل : إخراج الشيء بالماء. القاموس المحيط: ٤/٤.

٣٣ – أنواع الليق وكيفية أعمالها: مجلة المورد: مج ١٤/ ع٤/ س ١٩٨٥م: ٢٧٠ – ٢٧١.

٣٤ – المرجع السابق نفسه: ٢٧٢.

٣٥ – عودي: نسبة إلى نبات العود، وهو طيب الرائحة، أجوده الذي لونه أزرق إلى أسود، وأفضل العود راسبه في الماء. المعتمد في الأدوية المفردة: ٣٤٥.

المصادر والمراجع

- **إسهام علماء العرب والمسلمين في الكيمياء**، لعلي عبدالله الدفاع، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.
- **أنواع الليق وكيفية أعمالها**، لمجهول، تح. بروين بدري توفيق، مجلة المورد، مج ١٤، ع٤، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، ١٩٨٥م.
- **تذكرة أولي الألباب**، لداوود الأنطاكي، دار الفكر، د.ت.
- **التكنولوجيا الإسلامية**، لأحمد الحسن، ودونالد هل، مطبعة جامعة كمبريدج، ١٩٨٨م.
- **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، لآدم ميتز، تعريب عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧م.
- **صورة الأرض**، لابن حوقل النصيبي، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩م.
- **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، لزكريا القزويني، دار الآفاق، ١٩٨١م.
- **قطف الأزهار في خصائص المعادن والأحجار ونتائج المعارف والأسرار**، لأحمد بن عوض المغربي، تح. بروين بدري توفيق، مجلة المورد، مج ١٢، ع٣، وزارة الثقافة والإعلام العراقية، ١٩٨٣م.
- **الكيمياء في الحضارة الإسلامية**، لعلي الشكيل، دار الشروق، ١٩٨٩م.
- **الكيمياء والتكنولوجيا الكيميائية في وادي الرافدين**، لمارتن ليفي، ترجمة د. محمود فياض المياحي، د. جواد سلمان البدري، ود. جليل كمال الدين، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٨٠م.
- **معالم القربة في أحكام الحسبة**، لابن الأخوة، محمد بن محمد، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٧٦م.
- **المعتمد في الأدوية المفردة**، ليوسف بن عمر بن رسول، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٥م.

قلع الأسنان في التراث الطبي العربي

الدكتور / محمد فؤاد الذاكري
حلب - سوريا

مقدمة

تعدّ عمليات قلع الأسنان من العمليات الجراحية الصغرى ، ويتمّ هذا الإجراء لخلع السنّ عن سنخه وإخراجه من التجويف العظمي الذي يحتويه بطريقة فنيّة دقيقة ، لهذا يجب على الطبيب أن يعمل جاهدًا على مراعاتها في أثناء القلع ، وتتلخّص في نقاطٍ ثلاث هي:

١ - حفظ الأنسجة اللثوية المحيطة بالأسنان من التمزّق والتهتّك.

٢ - حفظ العظم السنخي والفكّ من الرضّ.

٣ - حفظ السنّ من الانكسار وبقاء شيءٍ من جذوره في السنخ العظمي.

وكان الطبيب اليوناني «أبقراط» (٤٦٠ - ٣٥٧ ق.م) أقدم مَنْ كتب في قلع الأسنان ، وأشار إلى وجود كلاّبات الأسنان (Dental Forceps) من ضمن آلات الطبيب وتجهيزاته ، وقد وُجِدَ في معبد «أبوللو» اليوناني بعض كلاّبات مصنوعة من الرصاص ، تدلّ على تصاميم الآلات التي كانت الأسنان تُقلع بها في ذلك العصر(١).

متى يتمّ تقرير قلع السنّ

إنّ عملية قلع السنّ هي العلاج الأخير والملزم لحالات تلف الأسنان والتهابها، والمخلّص من آلامها، بعد استنفاد طرق المداواة ووسائل المعالجة كافّة؛ للحفاظ على السنّ بمكانها داخل الفم، فالجرّاح العربي الشهير أبو القاسم الزهراوي (٤٠٤هـ = ١٠١٣م) يعدّ السنّ «جوهرًا شريفًا حتى إذا لم يكن بدّ من قلعه»(٢)، وفي ذلك إشارةٌ واضحة لأهميّة السنّ ووعي شديد لقيمتها الفعليّة، التي لا تعوّض، ولا تُقدَّر بثمن، ولا يمكن اللجوء إلى قلع الأسنان إلاّ بعد إخفاق جميع المعالجات والوسائل الدوائية المطبّقة عليها، عند ذلك - وبكلّ أسف - نعمد لقلعها، فاقدين بذلك درّة ثمينة لا تقدّر بثمن؛ لأنّها كانت تتقلّد وظيفة تعود على الجسم الإنساني بالفائدة الجليلة. ويقول الزهراوي في هذا الصدد: «ينبغي أن تُعالِج السن من وجعها بكلّ حيلة، ونتوانى عن قلعها، فليس منها خلف إذا قُلِعت»(٢)، وكما قال الأمير الشاعر أسامة بن منقذ في سنٍّ انقلعت:

وَصاحبٍ لا أملّ الدّهر صحبَتَه
يَشْقَى لِنَفْعِي وأجْني ضَرّه بِيَدي
لم أُلقه مُذ تَصاحَبْنا فَمُذْ نظَرتْ
عيني إليه افْتَرَقنا فرقة الأبدِ

إنّ فحص الأسنان الدقيق الكامل، ثمّ فحص الجوف الفموي والنُّسُج اللثوية المجاورة، والتأكّد من السنّ المؤوف المراد قلعها إجراءٌ ضروريّ، على الطبيب أن يقوم به قبل أن يقوم بأيّ عملية قلع، ولا بُدّ من التنويه إلى ظاهرةٍ معروفة من قبل أطباء الأسنان هي توزّع الإحساس بالألم، وتنقّله من السنّ المصابة إلى الأسنان المجاورة السليمة، ممّا يؤدي إلى خداع العليل المصاب والتباسه وتردّده في تحديد السنّ المؤلمة وتمييزها بصورةٍ دقيقة، والمعتقد أنّ الزهراوي أوّل من وصف ظاهرة (الألم السنّي المتنقّل) في التاريخ الطبي، ويوافق ذلك قوله: «إذا عزم العليل على قلعه أن يتثبّت حتى يصحّ عندك الضرس الوجعة، فكثيرًا ما يخدع العليلَ الوجعُ، ويظنّ أنّه في الضرس السليم، فيقلعه، ثمّ لا يذهب الوجع حتّى يقلع الضرس المريض»[٤].

وفي المنحى ذاته يركّز ابن سينا (٤٢٨هـ – ١٠٣٧م) على أهمية المشاهدة الكاملة؛ لتحديد ضرورات القلع من عدمه، فيقول: «ويجب أن يتأمّل قبل القلع، فينظر هل العلّة في السنّ نفسها، فإن لم تكن لم يجب أن تقلع فلا تقلعن»[٥]، والتأكّد من عدم وجود موانع، مثل حصول حالة التهابية حادّة (خرّاج) في اللثة، كما أوضح حنين بن إسحق (٢٦٤هـ – ٨٧٧م): «إذا غمزت عليها فالفضل حينئذٍ في اللثة وحدها، فلا ينبغي أن يتعرّض لقلع شيءٍ من الأسنان»[٦].

ذلك لأنّ حصول القلع في هذه الحالات يؤدّي إلى مضاعفاتٍ خطيرة لا تُحمَد عقباها، تمتدّ إلى الوجه والفكّ على شكل ألمٍ شديد وحرارةٍ مرتفعة، كما يقول ابن سينا: «فربّما كشف عن الفكّ وعفّن جوهرًا وهيّج وجعًا شديدًا، وربّما هيّج وجع العين والحمّى»[٧]، ويتابع ذلك النهج الأطباء والجرّاحون العرب في تأكيد هذه القاعدة الذهبيّة وتثبيتها. فالطبيب ابن هُبَل البغدادي (٦١٠هـ = ١٢١٣م) يقول: «ولا ينبغي أن يقلع السنّ حتّى يتحقّق أنّ الوجع فيه خاصّة»[٨]. وفي القرن السابع الهجري يواصل الطبيب ابن القُف الكركي (٦٨٥هـ = ١٢٨٦م) آراء سابقيه فيقول: «فتختبر الأسنان كلّها لتعلم الوجع منها؛ لئلاّ يحصل القلع لغيره»[٩]، وذلك لأنّ «الوجع متى لم يكن في السنّ لم يفد القلع، بل ربّما يثور تزعزعه للفكّ وتحريكه إيّاه، فيجذب إليه مادّة لم يطق تأثيرها»[١٠].

المراحل العمليّة لقلع السنّ

يعدّ الزهراوي أوّل من تعرّض لقلع الأسنان ووصفها وصفًا عمليًا واضحًا ومفصّلاً في تاريخ الطبّ العربي الإسلامي، وتعرّض للحالات الصعبة والمضاعفات التي يمكن أن يواجهها الطبيب، وتقديم الحلول العمليّة اللازمة. وقلع الأسنان يتطلّب التفكير السليم والمهارة والثقافة الطبيّة الجيّدة، وهذا ما جعل الزهراوي، أعظم طبيبٍ جرّاح عرفته الحضارة الإسلامية، يقف موقف المتهيّب، ويطالب الأطباء بالحذر الشديد والانتباه وعدم التسرّع عند إجراء عمليّة القلع، وهو لا يعبّر عن موقفٍ ضعيف، وإنّما يؤكّد مصلحة المريض وحذره من حدوث المضاعفات الناجمة عن الإهمال وضعف المعرفة العلميّة كما يفعل، حسب تعبيره، «جهّال الحجّامين في جسرهم وإقدامهم على قلعه من غير أن يستعملوا ما وصفنا، فكثيرًا ما يُحدثون على الناس بلايا عظيمة»[١١].

ويمكن تحديد المراحل العمليّة المطلوبة في أثناء قلع الأسنان كما يأتي:

الدور الأول

يعمد الطبيب إلى فصل النسيج اللثوي عن

الضرس أو السنّ بوساطة آلة قاطعة هي مبضع Scalper قويّ، أو ما نُطلق عليه (قاطع الرباط)، وهذا الإجراء جزيل الفائدة؛ إذ يتمّ تحريك السنّ من مفصلها، أو على الأقلّ تخفيف التصاقها بالسنخ العظمي، وهذا يساعد على إخراجها بوساطة الكلاّبة المناسبة، ويعبّر الزهراوي عن ذلك بقوله: «فإذا صحّ عندكَ السنّ الوجع بعينه فحينئذٍ ينبغي أن تشرط حول السنّ بمبضع فيه بعض القوّة حتّى تحلّ اللثة من كلّ جهة»(١٢)، وكما يقول الطبيب عليّ بن العبّاس (٤٠٠هـ = ١٠١٠م): «ينبغي لمن أراد قلع الأضراس أن يشرط اللحم الذي في أصل الضرس»(١٣)، هذا الإجراء أساسيّ مهم ويتضمّن إدخال المبضع بحركاتٍ توافق طرفه القاطع إلى أعمق مكانٍ يمكن الوصول إليه حول عنق السنّ، كما يشرح ابن هُبل: «وأمّا صفة قلع الضرس فبأنْ يُشرط اللحم الذي حواليه ليتبرأ»(١٤)، كما يؤكّد «ابن القف» بقوله: «فينبغي أن يجرّدها ممّا حولها بمجرادٍ حتّى ينكشف أصلها من جميع الجهات»(١٥).

الدور الثاني

تعتمد هذه المرحلة على تحريك السنّ بوساطة حركاتٍ إلى الداخل والخارج بانعطافٍ بسيط وحركاتٍ جانبية حتى يشعر الطبيب بأنّ السنّ قد قُلعت من مفصلها، وهذا يساعد على إخراجها بوساطة الكلاّبة المناسبة، ويستخدم الزهراوي ما يدعوه الكلاليب اللطاف Fine Forceps(١٦).

الدور الثالث

يمسك الطبيب السنّ جيّدًا بوساطة (كلاّبات قوية) بشكلٍ تصبح فيه كجسمٍ واحدٍ مع السنّ، حيث لا يمكن أن تنزلق أو تتحرّك من مكانها، ثمّ يجري عملية قلع السنّ، وذلك بحركاتٍ عطفيّة للكلاّبة القابضة على السنّ دفعةً واحدة، حتى تخرج السنّ من مفصلها كما يقول الزهراوي: «ثمّ تمكّن حينئذٍ منه الكلبتين الكبار تمكينًا جيّدًا.. ثمّ تجذب الضرس على استقامة لئلاّ تكسره»(١٧). وكما يعبّر علي بن العبّاس بقوله: «ثمّ يضع كلبتين عليه، ويقبض على عمودها قبضًا شديدًا، ويهزّ الضرس هزًّا قويًّا يمينًا وشمالاً، ثم يجذبه بقوّة وشدّة، فإنّه ينقلع»(١٨).

وتنتهي عملية القلع العادية عند هذا الحدّ، ممّا يولّد الانطباع للوهلة الأولى بأنّها عملية تجنح للبساطة والسهولة، والواقع أنّ ما ذكرناه يوضّح طريقة القلع العاديّة، ولكنّ الواقع العملي والتجارب تُظهر أنّ الحالات الصعبة والمعقّدة هي أكثر ما يواجه طبيب الأسنان في عمله، وقد بيّن الزهراوي أنّ الجرّاح يجب أن يكون مستعدًّا لمجابهة كلّ حالة صعبة وطارئة يمكن أن تعرض له ومستخدمًا الآلة المطلوبة، حيث يقول: «فإن لم يخرج وإلاّ فخذ أحد تلك الآلات فأدخلها تحته من كلّ جهةٍ برفقٍ ودُم تحريكه كما فعلتَ أوّلاً»(١٩).

قلع الجذور والأصول

يتعذّر في كثير من الأحيان قلع السنّ أو إخراجها قطعةً واحدة نظرًا لكونها متفتّتة ومتآكلة بفعل نخرٍ أو تسوّس أصابها أو عامل راضٍ آخر، ممّا يجعل تاج السنّ هشًّا رقيقًا فارغًا من الداخل، وأيّ محاولةٍ لتطويقها بالكلاّبة بقوّة بغية خلعها سيؤدّي إلى كسر تاج السنّ حتمًا وبقاء الجذور (الأصول) داخل السنخ العظمي، وبما أنّ جذور الأسنان تختلف أشكالها وتتعدّد من سنٍّ لأخرى، فالحركة التي تُجرى لقلعها تختلف كثيرًا أو قليلاً بحسب السنّ أيضًا، وفي كلّ الحالات يبقى الهدف قطع رباط جذر الأسنان وتوسيع عظم الأسناخ بصورةٍ كافية؛ لتسمح لجذور الأسنان بالخروج. والجدير بالذكر أنّ عددًا كبيرًا من جذور الأسنان تكون سهلة الكسر لكونها هشّة، قصفة، إذا جرى ضغط جانبي قويّ عليها دون دراية أو خبرة، كما أنّ الآلات المستعملة في قلع الجذور تعدّ من الآلات الخطرة إذا ما استعملتها يد غير مجرّبة بسبب إمكان تزلّقها وإحداث اختلاطاتٍ كثيرة

الضرر في بعض الأحيان. وتصادفنا حالتان عند قلع الجذور:

الحالة الأولى: الجذور الباقية بارزة من السنخ العظمي، أو قريبة من مستوى عظم السنخ.

الحالة الثانية: الجذور الباقية غائرة في السنخ العظمي.

ويشرح الزهراوي بالنسبة للحالة الأولى أنّه يجب إمساك الجذر البارز بكلاّبة الجذور وذلك بدفع فكّي رأس الكلاّبة بقوّة؛ للإحاطة بالجذر تحت الحفاف اللثوي، ويقبض على الجذر بثباتٍ لضمان مسكه وإخراجه.

أمّا الحالة الثانية فتتم باستخدام (الآلة التي تشبه عتلة صغيرة) وآلاتٍ أخرى متنوّعة صوّرَ أشكالها، وهي في مجملها تشبه الروافع المستخدمة حالياً لقلع الجذور في شكلها ومبدأ عملها. ففي البدء يبعد النسيج اللثوي تماماً عن الجذر بوساطة مبضع كما يقول: «فينبغي أن تحفر على الأصل وتكشف اللحم كلّه بالمبضع»[٢٠]، ثمّ يدفع رأس الرافعة بين السنخ والجذر دفعًا قويًّا مع قلقلتها ومراعاة أن يكون رأس الرافعة بتماسٍ صميميّ مع محيط الجذر وعلى محوره الطولي، وذلك لتحريك الجذر ومحاولة إخراجه نهائيًّا، ولمّا كانت الغاية من عمليات القلع إزالة الألم والبؤر الإنتانية فإنّ الزهراوي لا يفوته أن يذكر بعد القلع: «إن كان العظم به عفنٌ فاجرده من عفنه واسوداده حتى ينقى، ثمّ تعالجه حتى يبرأ»[٢١]، وفي ذلك إشارة واضحة إلى تجريف البقايا العظمية أو الالتهابية أو الأكياس وسلخها عن العظم؛ لأنّ بقاءها في مكانها داخل السنخ العظمي يسبّب آلاماً سنيّةً شديدة، وقد يرافقها الإنتان.

الآلات المستخدمة في القلع

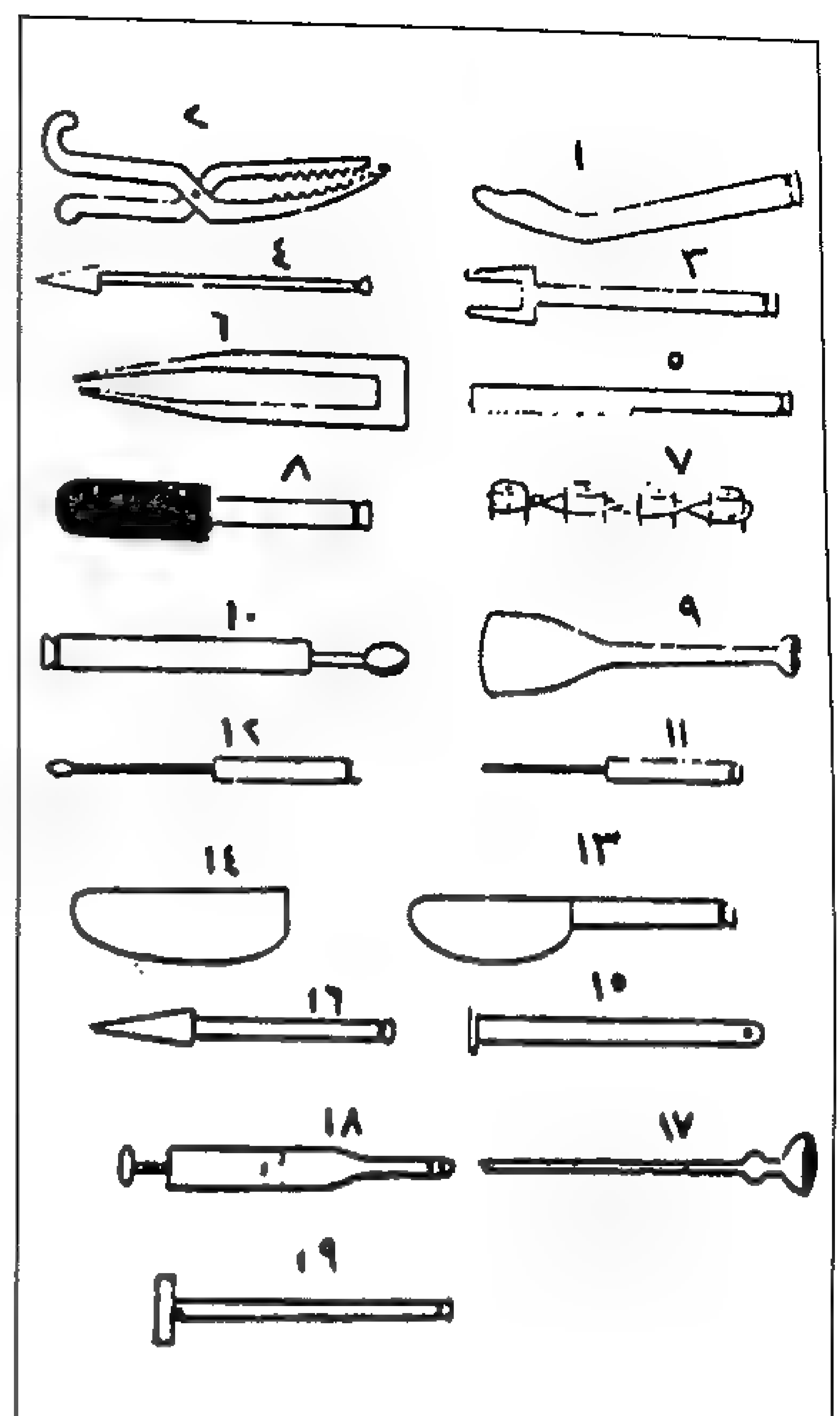
مهما كانت براعة الطبيب فإنّها لا تكتمل إلاّ بوجود آلات تصلح لكلّ عملٍ ولكلّ حالة، وهذا يتطلّب تجميع الكثير من الآلات، ويجب أن تكون من النوع الجيّد؛ لأنّ الآلة الرخيصة تفقد صفاتها الصحيحة بعد مدّة قصيرة وتتلف، ممّا يستدعي استبدالها بسبب عدم تحمّل الضغط، فتلتوي أو تنكسر، وقد فطن الزهراوي لصفات (الكلاّبات) الجيدة ومزاياها قائلاً: «ولتكن من حديدٍ أو من فولاذ محكمة مسقيّة الأطراف»[٢٢].

ومن البديهي والمسلّم به أن يكون لدى الطبيب البارع تشكيلة كاملة من الكلاّبات والروافع المتنوعة، قد لا يحتاج إلى إحداها إلاّ نادرًا خلال مدة طويلة من الزمن، ولكنها حين لزومها تحلّ كثيرًا من الإشكالات بوجودها، وتساعده على سرعة إنجاز العمل، وقد أدرك الزهراوي هذه الحقيقة فقال: «هذه الآلات كلّها كلّما كثرت أنواعها وكانت معدّة عند الصانع كان أسرع لعمله وأرفع عند الناس لقدره، فلا تستحقر منها آلة أن تكون عندكَ معدّة، فلا بدّ من الحاجة إليها»[٢٣]. وأهمّ الآلات المستخدمة:

الكلاّبات: وهي أكثر آلات القلع استعمالاً، ويجب أن تكون حسنة التصميم، وحينما يتدرّب عليها الطبيب يصبح معتادًا على استعمالها برشاقةٍ تامّة. وقال الشاعر «الصفيّ الحلّي» في قلع ضرسه:

لَحَى اللهُ الطَّبيبَ فَقَدْ تَعَدّى
وَجَاءَ لِقَلْعِ ضِرْسِكَ بالمُحالِ
أعاقَ الظبيَ عنْ كِلْتا يَدَيهِ
وسلَّطَ كلبَتَيْنِ على غَزَالِ

وقد ذكر الزهراوي أشكالاً متنوّعة من الكلاّبات بأحجامٍ وأنواعٍ مختلفة تناسب شكلَ السنّ المراد قلعها ووضعها، وهي:



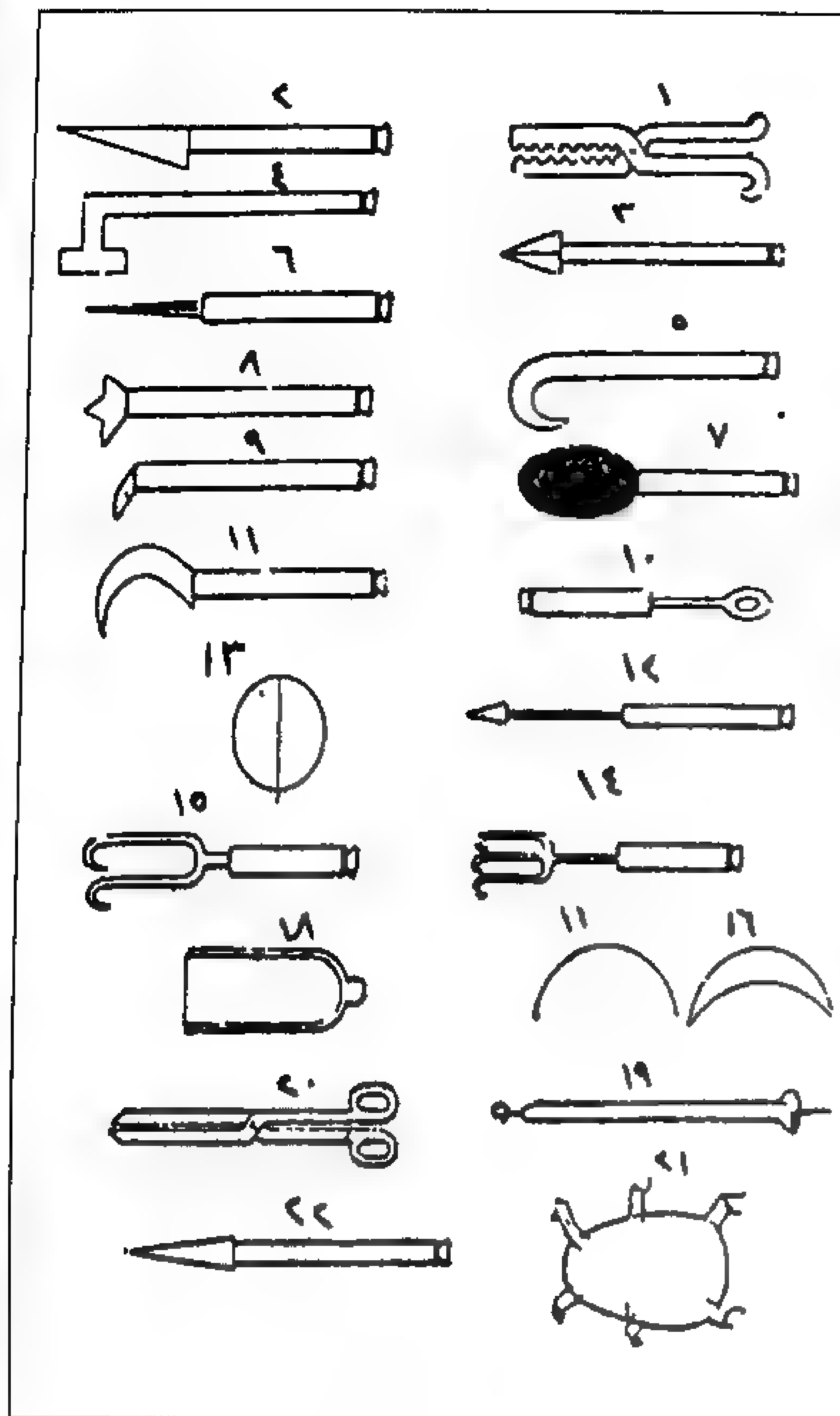
شكل رقم (١)

رقم ٢ كلاب

رقم ٣ ذات الشعبتين: آلة تستعمل لاستخراج بقايا السن وجرد الأسنان.

رقم ٦ جفت: آلة لاستخراج العظام المكسورة من الفك أو أحد عظام الفم.

رقم ١٢ عتلة: آلة تدخل في السنخ اذا بقي شيء من جذور ضرس مكسور فتقلعه.



شكل رقم (٢)

رقم ١: كلاب جمع كلاليب آلات تخلع بها الأضراس والأسنان المتحركة وهي من الحديد أو الفولاذ.

رقم ٥: صنارة كبيرة لقلع بقايا السن وجرد الأسنان وهي مثلثة الطرف المعوج فيها بعض الغلظ.

رقم٣، ١٢ عتلة: آلة تدخل في السنخ اذا بقي شيء من جذور ضرس مكسور فتقلعه وهي قصيرة الطرف.

رقم ٧: مبرد: من حديد يبرد به الضرس النابت على غيره وكذلك الضرس الذي انكسر يؤذي اللسان.

١ - الكلبتان اللطاف: ويصفها بأنّها «طويلة الأطراف قصيرة المقبض غليظة»[٢٤] وذلك «لئلاّ تنثني عند القبض بها على الضرس»[٢٥].

٢ - الكلاليب الكبار: ويصفها حسب شكلها بأنّها «غليظة القابض حتى إذا قبضت عليها لا تعطي أنفسها ولا تنثني، قصيرة الأطراف»[٢٦].

الآلات المستخدمة في قلع الجذور

تعدّ (الروافع Elevators) الآلات المعتمد عليها في قلع الجذور وقلقلة الأسنان؛ لتسهيل قلعها، وقد صوّر الزهراوي أنواعًا وأشكالاً، منها:

١ - الآلة التي تشبه (عتلة صغيرة Crow Bar Small):

يعتمد استخدامها مبدأ العتلة (المخل)، ويعدّ

الزهراوي أوّل من استعمل مبدأ العتلة في قلع الأسنان والجذور، وهو يعتمد القانون الفيزيائي الاتي:

القوّة × ذراعها = المقاومة × ذراعها

حيث إنّ القوّة تُطَبَّق بوساطة قبضةِ راحةِ يد الطبيب على ذراع الرافعة، والمقاومة هي الجذر أو السنّ المراد قلعها، ونقطة الاستناد حافّة العظم السنخية، ويصفها الزهراوي بقوله: «قصيرة الطرف غليظة قليلاً ولا تكون مسقيّة لئلاّ تنكسر»(٢٧).

٢ – آلة مثلثة الطرف فيها بعض الغلظ Triangular & Stout:

وهي ذات قبضة ورأس مثلث رفيع النهاية، تُستخدم في قلع جذور الأسنان الأماميّة العلوية.

٣ – الآلة ذات الشعبتين Forked Instrument:

وهي ذات رأسٍ مثلث، ينقسم إلى طرفين، تصلح لقلقلة الأسنان السفليّة بالاستناد إلى السنخ والدخول بين الأعناق.

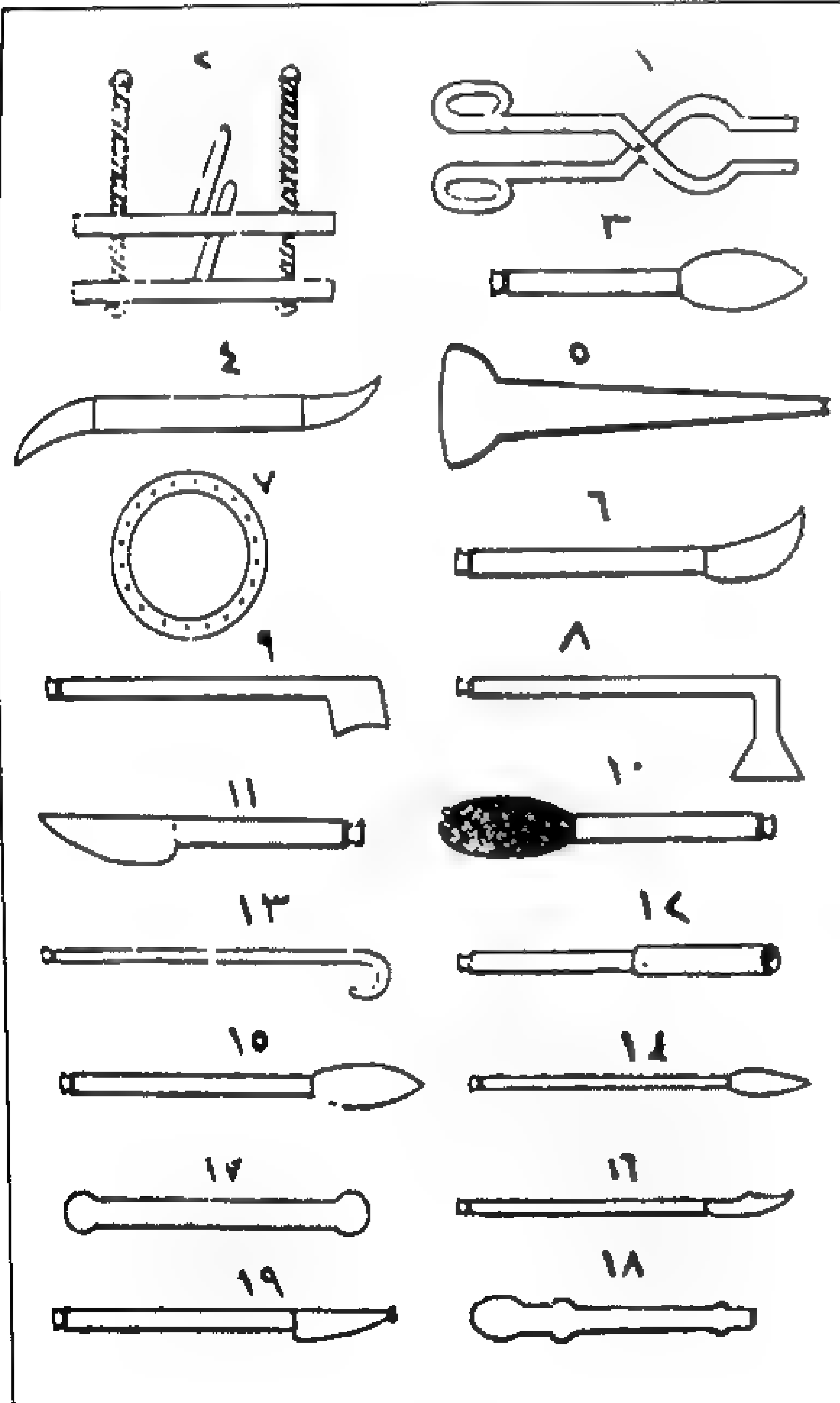
٤ – الآلة التي تشبه الصنّارة الكبيرة Large Hook Instruments:

رافعة ذات رأسٍ طويل ورفيع النهاية، له تقعّر وزاوية شبه قائمةٍ، وتستخدم في قلع جذور الأضراس السفليّة، ويصفها الزهراوي بأنها «مثلثة الطرف المعوجّ، فيها بعض الغلظ قليلاً لئلاّ تنكسر»(٢٨).

٥ – جفت Pair:

آلة على شكل ملقط مستقيم، ذات رأس رفيع طويل، ويستخدمها الزهراوي في استخراج البقايا والشظايا العظمية المتبقية داخل السنخ العظمي، وإخراج الجذور الصغيرة وقلعها، أو ذُرى الجذور التي يتعذّر الوصول إليها بغيرها، ويجب استعمال الدقّة والرشاقة في إخراجها مع القوّة.

وقد أدرك الزهراوي بخبرته العمليّة أنّه من المتعذّر رسم خطّةٍ معيّنة ثابتة أو قاعدة واحدة في قلع الأسنان والجذور، فأطلق حرية العمل للطبيب في انتخاب الأداة المناسبة، حسب الحالة التي تواجهه، وبالاعتماد على خبرته وعلمه في هذا المجال، فيقول: «واعلم أنّ آلات الأضراس كثيرة، وكذلك سائر الآلات لا تكاد تُحصى»(٢٩)، وهو بذلك لا يُلزِم الطبيب بأسلوبٍ واحد أو آلة معيّنة، بل يدعوه لاستنباط آلاتٍ جديدة وتصميمها إذا دعت الحاجة كما يقول: «والصانع الدَرِب الحاذق بصناعته قد يخترع لنفسه آلاتٍ على حسب ما يدلّه عليه العمل والأمراض أنفسها»(٣٠).



شكل رقم (٣)

رقم ٦: منشار عظمي

رقم ١٠: مجرد طرفه كالمبرد ينفع في جرد العظام.

رقم ١١: مقطع تقطع به العظام.

رقم ١٩: مقطع عدسي: يصلح لجرد وتسوية خشونة ما بقي من العظم.

مَن الذي كان يقوم بقلع الأسنان؟

يتبادر إلى الذهن سؤال عن هوية الأشخاص الذين كانوا يتعاطون هذه المهنة وما صفتهم؟ في البداية لا بُدّ من التنويه بأنّ طبّ الأسنان لم يستقلّ بذاته في الطبّ العربيّ الإسلامي القديم، ومن ثمّ لم يظهر فيه أطبّاء متخصّصون بطبابة الأسنان، ولكنّ الحقائق والوقائع تشير إلى أنّ معظم الأطبّاء العرب القُدامى قد أولوه من الاهتمام الفائق والدراسة الواعية بمقدار ما بذلوه لفروع الطبّ الأخرى.

وبناءً على ما تقدّم، كان من جملة مهام الطبيب العام الطبية - وتسمّيهم بعض المصادر القديمة بالطبائعيين - قلع الأسنان، وقد ذكر محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن الأخوة، المتوفّى (٧٢٩هـ = ١٣٢٩م) أنّه على المحتسب مراقبة أدوات الطبيب التي يستخدمها، ونلاحظ من بينها (كلبات الأضراس)[٣١] ممّا يدعونا إلى استنتاج أنّ الطبيب - سابقًا - كان يزاول قلع الأسنان إضافةً إلى طبّ الأجسام.

وقد ورد في (إجازة الجرّاح) الصادرة عن رئيس الجرّاحين (بدار الشفاء المنصوري) بالقاهرة أنّه كان يسمح للطبيب الجرّاح في القرن الحادي عشر الهجري بقلع الأسنان الفاسدة من جملة المعالجات الجراحية المختلفة، مثل معالجة الجروح وغيرها.. حيث تنصّ الإجازة على أنّه يتوجّب على الجرّاح «أن يفصد من الأوردة ويبتر الشرايين، وأن يقلع من الأسنان الفاسدة المسوّسة، وأن يلمّ ما بعد من تفرّق الاتّصال»[٣٢]، كما أنّ الحلاّق «المزيّن» والحجّام كانا يتعاطيان قلع الأسنان أيضًا.

وفي نهاية البحث نقول: كان للأطبّاء العرب القدامى دورهم الواضح في تحسين طرق قلع الأسنان وتقدّمها، وذلك بتقرير التشخيص الصحيح للسنّ المؤوف، واستنباط أنماط من الكلاّبات الجيّدة العمليّة، ووصفوا الإجراءات المطلوبة ما بعد القلع، كما تعرّضوا للمضاعفات المحتمل حدوثها في أثناء عملية القلع وبعدها. فقد أشبعوا هذا الفرع الجراحي المهمّ درسًا وتفصيلاً، ولم يتركوا لأحدٍ من مستزيد. ●

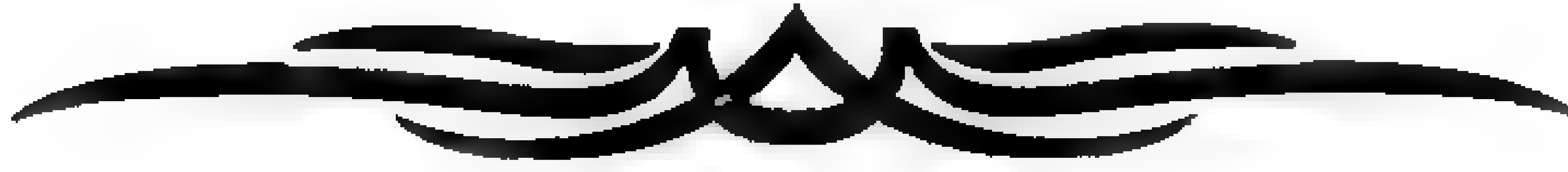
●●●

الحواشي

١ - In the Golden Age: 29.
٢ - الجراحة والآلات: ٢٧٧.
٣ - المصدر السابق.
٤ - المصدر السابق.
٥ - القانون في الطب.
٦ - في حفظ الأسنان واللثة واستصلاحها: ٥٣.
٧ - القانون: ٢/١٩٩٢.
٨ - المختارات في الطب: ٣/١٧٧.
٩ - العمدة في الجراحة: ٢/١٩٦.
١٠ - المصدر السابق: ٢/١٩٥.
١١ - الجراحة والآلات: ٢٧٧.
١٢ - المصدر السابق.
١٣ - كامل الصناعة الطبية: ٢/٢/٢٤١.
١٤ - المختارات في الطب. ٣/١٧٦.
١٥ - العمدة في الجراحة: ٢/١٩٦.
١٦ - الجراحة والآلات: ٢٧٧.
١٧ - المصدر السابق
١٨ - كامل الصناعة الطبية: ٢/٢/٢٤١.
١٩ - الجراحة والآلات: ٢٧٧.
٢٠ - المصدر السابق: ٢٨١.
٢١ - المصدر السابق: ٢٨٧.
٢٢ - المصدر السابق: ٢٧٩.
٢٣ - المصدر السابق: ٤٩٥.
٢٤ - المصدر السابق: ٢٧٩.
٢٥ - المصدر السابق: ٢٧٩.
٢٦ - المصدر السابق: ٢٧٩.
٢٧ - المصدر السابق: ٢٨٣.
٢٨ - المصدر السابق: ٢٨٥.
٢٩ - المصدر السابق: ٢٨٥.
٣٠ - المصدر السابق: ٢٨٥.
٣١ - معالم القربة في أحكام الحسبة: ١٦٨.
٣٢ - تاريخ البيمارستانات في الإسلام: ٤٧.

المصادر والمراجع

- **الجراحة والآلات**، لأبي القاسم الزهراوي، تح. سبينك ولويس، مؤسسة ويلكام لتاريخ الطب، لندن، ١٩٩٢.
- **العمدة في الجراحة**، لأمين الدولة، ابن القف الكركي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.
- **في حفظ الأسنان واللثة واستصلاحها**، لحنين بن إسحق، تح. محمد فؤاد الذاكري، ط١، دار القلم العربي، حلب - سوريا، ١٩٩٦.
- **القانون في الطب**، لابن سينا، الحسين ابن علي، دار صادر، بيروت، د.ت.
- **كامل الصناعة الطبية**، للمجوسي، علي ابن العباس، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية الإسلامية، فرانكفورت، ١٩٨٥م.
- **المختارات في الطب**، لمهذب الدين أبي الحسن ابن هبل، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٦٢هـ.



مخْطُوطَات نَادِرة:

قَطْر السَّيْل في أَمْر الخَيْل، لسراج الدين عمر ابن رسلان البُلقينيّ (المتوفّى سنة ٨٠٥ هـ)

الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن
العراق

مقدمة:

للعرب قبل الإسلام شغف كبير بالخيل؛ لما لها في حياتهم من أثر كبير؛ اذ جعلوها بمنزلة الولد.

وجاء الإسلام فحثّ على الاهتمام بها، وأقسم سبحانه وتعالى بها في سورة العاديات فقال: ﴿والعاديات ضَبْحًا. فالموريات قَدْحا. فالمغيرات صُبْحاً. فأثرنَ به نَقْعا. فوسطنَ به جَمْعاً﴾ (١).

وجاءت لفظة (الخيل) في خمس سور من القرآن الكريم، هي: آل عمران ١٤، والأنفال ٦٠، والإسراء ٦٤، والنحل ٨، والحشر ٦.

وأوصى الرسول - صلّى الله عليه وسلّم - بتكريمها والحفاظ عليها، وحثّ على ارتباطها؛ لأنّ الخير والبركة فيها، ونهى عن امتهانها وجزّ نواصيها، وجعل لها سهماً في الغنائم.

لكلّ هذا كانت الخيل محبّبة إلى النفوس، وكانت وسيلة للجهاد، ونشر الإسلام، والذبّ عن الحمى.

وحظيت الخيل بعناية المؤلفين فأفردوا لها كتباً اهتمت بخَلْقها، وصفاتها، وأمراضها، وأنسابها، وأسمائها، وفرسانها، وما قيل فيها من أشعار وأمثال، ووصل إلينا منها:

- نسب الخيل في الجاهلية والإسلام: ابن الكلبي (ت ٢٠٤ هـ).
- الخيل: أبو عبيدة (ت ٢١٠هـ).
- الخيل: الأصمعي (ت ٢١٦هـ).
- أسماء خيل العرب وفرسانها: ابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ).
- أسماء خيل العرب وأنسابها وذكر فرسانها: الأسود الغندجاني (ت بعد ٤٣٠هـ).
- أرجوزة في صفات الخيل وألوانها وما يحمد منها وما يذم: عبد الله بن حمزة اليمني (ت ٦١٤هـ).

- الحلبة في أسماء الخيل المشهورة في الجاهلية والإسلام : محمد بن كامل الصاحبي التاجي (ت بعد سنة ٦٧٧هـ).

- المغني في البيطرة : الملك الأشرف (ت ٦٩٦ هـ).

- فضل الخيل : الدمياطي (ت ٧٠٥ هـ).

- البيطرة : الصاحب تاج الدين محمد بن محمد (ت٧٠٥هـ).

- الأقوال الكافية والفصول الشافية :علي بن داود الرسولي الغساني (ت ٧٦٤هـ).

- مطلع اليمن والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال : عبد الله بن محمد بن جزَيّ الغرناطي (ت في آخر القرن الثامن الهجري). وكتاب (الاحتفال في استيفاء ما للخيل من الأحوال): لمحمد بن رضوان بن أرقم الوادي آشي المتوفى سنة ٦٥٧هـ، لم يصل إلينا.

- قطر السيل في أمر الخيل : البلقيني (ت ٨٠٥هـ).

- مجرى السوابق : ابن حجة الحموي (ت ٨٣٧هـ).

- جرّ الذيل في علم الخيل: السيوطي (ت ٩١١هـ).

- فوائد النيل بفضائل الخيل: الطّبري المكيّ (ت١٠٧٠ هـ).

- رشحات المداد فيما يتعلق بالصافنات الجياد: البخشي (ت ١٠٩٨هـ).

- إسبال الذيل في ذكر جياد الخيل: الرملي (ق١١هـ).

وإضافة إلى هذه المؤلفات الخاصة بالخيل أفرد لها علماء كثيرون أبواباً وفصولاً في كتبهم ، منهم:

- أبو عبيد القاسم بن سلاّم (ت ٢٢٤هـ) في كتابه: الغريب المصنف.

- الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) في كتابه: الحيوان.

- ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) في كتبه: أدب الكاتب، وعيون الأخبار، والمعاني الكبير.

- كراع النمل الهُنائي (ت٣١٠هـ) في كتابه : المنتخب من غريب كلام العرب.

- ابن عبد ربه (ت٣٢٨هـ) في كتابه: العقد الفريد.

- أبو علي القالي (ت٣٥٦هـ) في كتابيه: الأمالي، والنوادر.

- ابن خالويه (ت٣٧٠هـ) في كتابه: شرح مقصورة ابن دريد.

- أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ) في كتابيه: التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، وديوان المعاني.

- الشمشاطي (ق٤هـ) في كتابه : الأنوار ومحاسن الأشعار.

- الإسكافي (ت٤٢٠هـ) في كتابه: مبادىء اللغة.

- الثعالبي (ت٤٢٩هـ) في كتابه: فقه اللغة.

- الحصري القيرواني (ت٤٥٣ هـ) في كتابه: زهر الآداب.

- ابن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦هـ) في كتابه : العمدة.

- ابن سيده(ت ٤٥٨هـ) في كتابه: المخصص.

- الربعي (ت٤٨٠هـ) في كتابه: نظام الغريب .

ابن الأجدابي (ق ٥هـ) في كتابه: كفاية المتحفظ .

- الراغب الأصبهاني (ت ٥٠٢هـ) في كتابيه: مجمع البلاغة، ومحاضرات الأدباء.
- ابن السيد البطليوسي (ت ٥٢١هـ) في كتابه: الاقتضاب.
- الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) في كتابه: ربيع الأبرار.
- ابن شاهمردان (ت نحو ٦٠٠هـ) في كتابه: حدائق الأدب.
- ابن سعيد الأندلسي (ت ٦٨٥هـ) في كتابه: نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب.
- شهاب الدين محمود الحلبي (ت ٧٢٥هـ) في كتابه: حسن التوسل الى صناعة الترسل.
- النويري (ت ٧٣٣هـ) في كتابه: نهاية الأرب.
- ابن جماعة الحموي (ت ٧٣٣هـ) في كتابه: مستند الأجناد في آلات الجهاد.
- ابن نباته (ت ٧٦٨هـ) في: رسائله.
- ابن حبيب الحلبي (ت ٧٧٩هـ) في كتابه: نسيم الصبا.
- ابن هذيل الأندلسي (ق ٨ هـ) في كتابه: حلية الفرسان وشعار الشجعان.
- الدميري (ت ٨٠٨هـ) في كتابه: حياة الحيوان.
- الغزولي (ت ٨١٥) في كتابه: مطالع البدور في منازل السرور.
- القلقشندي (ت ٨٢١) في كتابه: صبح الأعشى.
- الأبشيهي (ت ٨٥٠هـ) في كتابه: المستطرف في كلّ فن مستظرف.
- محمد بن الطيب الفاسي (ت ١١٧٠هـ) في كتابه: تحرير الرواية في تقرير الكفاية.

قطر السَّيل في أمر الخَيْل

مؤلف الكتاب:

شيخ الإسلام سراج الدين أبو حفص عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكناني البُلْقِينيّ العسقلانيّ الشافعي(٢).

ولد في ليلة الجمعة الثاني عشر من شعبان سنة أربع وعشرين وسبع مئة ببُلقِينة، من قرى أرض مصر الغربية، فنشأ بها، وقرأ القرآن وحفظه وهو ابن سبع سنين، وحفظ (المحرر) في الفقه للرافعي، و(الكافية الشافية) في النحو لابن مالك الطائي، و(المختصر) في الأصول لابن الحاجب، و(الشاطبية) في القراءات للشاطبي.

قدم إلى القاهرة مع أبيه سنة سبع وثلاثين، فبهر علماءَهم بذكائه وكثرة محفوظه وسرعة فهمه، ثم رجع به، وعاد ثانية سنة ثمان وثلاثين وسبع مئة مع أبيه أيضًا، وقد ناهز الاحتلام، فاستوطن القاهرة، وحضر دروس الأئمة، وأكبّ على الاشتغال حتى فاق أقرانه في الفقه، ثمّ أقبل على الحديث، وحفظ متونه ورجاله، فحاز من ذلك علماً جماً.

حضر دروس شيخ الإسلام تقي الدين السبكي في الفقه وبحث معه فيه، وأخذ عن شيوخ عصره، كالشيخ شمس الدين بن عدلان، ونجم الدين ابن الأسواني، والإمام بهاء الدين بن عقيل، وانتفع به كثيرا"، وتزوج بابنته، وناب عنه في القضاء. وقرأ في الأصول والمعقولات على الشيخ شمس الدين الأصفهاني، وأجاز له بالإفتاء.

وأخذ علم النحو والتصريف والأدب عن أبي حيان النحوي. وأجاز له الحافظان المزيّ والذهبيّ،

ومحمد بن نباته، وابن الخباز، والشهاب أحمد ابن علي الجَزَريّ، ومحمد بن بصخان، وغيرهم.

حج سنة أربعين وسبع مئة، وزار المسجد الأقصى، ثم حج في سنة تسع وأربعين. تصدر للإقراء، فقرأ عليه خلائق، وانتفعوا به. وكان أول ما ولي من المناصب إفتاء دار العدل رفيقاً للإمام بهاء الدين السبكيّ، سنة خمس وستين.

تولّى التدريس بالمدرسة الخشابية بجامع عمرو ابن العاص، ودرّس أيضاً بالحجازية، والبديرية، والخروبية، والمالكية.

وفي سنة تسع وستين تولّى قضاء القضاة بدمشق، ثم عاد الى القاهرة، فتولّى التفسير بجامع ابن طولون، ثمّ بالبرقوقية لمّا فتحت.

ولما مات البهاء السبكي بمكّة ولي عوضه قضاء العساكر، واستمر الى أنْ تولّى قضاء القضاة بالديار المصرية، ثم تركه لولده، وأقبل على الإفتاء والتدريس، فعظم بذلك قدره، وأتته الفتاوى من أقطار الأرض. أنجب أولاده البدر والجلال والعلم، وانتشرت ذريته. توفي يوم الجمعة، عاشر ذي القعدة سنة خمس وثمان مئة، ودُفن بالمدرسة التي أنشأها بدرب بهاء الدين.

مؤلفاته:

- الأجوبة المرضية عن المسائل المكية .
- إظهار المستند في تعدد الجمعة في البلد .
- التأديب في مختصر التدريب .
- التدريب: مخطوط ، أكمله ولده علم الدين.
- ترتيب الأقسام على مذهب الإمام.
- ترتيب كتاب الأم للشافعي.
- تصحيح المنهاج : منه أجزاء مخطوطة.
- الجواب الوجيه في تزويج الوصي السفيه.
- شعب الإيمان.
- طي العبير لنشر الضمير.
- العرف الشذي في شرح جامع الترمذي . لم يتم.
- فتاوى البلقيني.
- فتح الله تعالى بما لديه من بيان المدعي والمدعى عليه.
- الفتح الموهب في الحكم بالصحة والموجب.
- فوائد الحسام على قواعد ابن عبد السلام.
- الفوائد المحضة على الرافعي والروضة : لم يتم.
- الفيض الجاري على الجامع الصحيح للبخاري : لم يتم .
- قطر السيل في أمر الخيل: مخطوط، وهو موضوع بحثنا .
- القول الصائب في جواز القضاء على الغائب .
- الكُشاف على الكشاف للزمخشري.
- محاسن الاصطلاح وتضمين علوم الحديث لابن الصلاح.
- مختصر اللباب للمحاملي.
- مناسبات تراجم أبواب البخاري : مخطوط.
- منهج الأصلين.
- المهمات برد الملمات.

وثمة مؤلفات أخرى لم تتم ، قال السّخاويّ في الضوء اللامع في ترجمته:

له تصانيف كثيرة لم تتم ، يبتدىء كتابا فيصنِّف منه قطعة ثم يتركه، وقلمه لايشبه لسانه".

وقد أفرد ولده علم الدين (ت ٨٦٨هـ) كتاباً في ترجمة أبيه، لايزال مخطوطاً، سرد فيه مؤلفاته واختياراته.

منهجــه :

بدأ سراج الدين البُلقيني كتابه بمقدمة موجزة ، قال فيها :

«... أمّا بعد، فهذا تصنيف لطيف في الخيل ، شمَّرت فيه للاختصار الذَّيل ، لخصته من تصنيف الشيخ شرف الدين الدمياطي ، وأضفت اليه أشياء، ورتبته، بحيث يسهل منه التعاطي، اقتصرت فيه على فصول سبعة، والمرجو من الله تعالى أن يرفعنا بالعلم درجات ورفعة».

الأول: في الأمر بارتباطها، ومايستحب من ألوانها، وذكر صفاتها، ومايكره من شياتها، وماجاء من أسمائها.

الثاني: في فضل ما اتخذ للجهاد منها في سبيل الله، عزَّ وجلّ، وماجاء في مسح نواصيها، وأكفالها، وبركتها، والنفقة عليها ، وخدمتها، وكراهية تقليدها الأوتار ، وذكر السّبب في ذلك.

الثالث: في ذكر محبَّة النبيّ - صلىّ الله عليه وسلّم - لها، واستحباب تحبيسها في سبيل الله، ودعاء الخيل بأن يحبّها صاحبها، وما يحصل من دفع الخيل ، وذكر أوّل من ركبها.

الرابع: في التماس نسلها ونمائها، والمواضع التي تُختار فيها الإناث والذكور في الجهاد، وفضل إطراقها، ومنع أخذ الأجرة على عسيب الفحل .

الخامس: في النهي عن قطعها وخصيانها ، وجزّ نواصيها وأذنابها، وإهانتها وتعذيبها ، وهل تؤكل أم لا؛ لأنّ قضية الأكل جواز ذبحها ، وهل في ذلك كراهة أم لا.

السادس: في سباقها ، وما يحلّ ومايحرم من أسباقها.

السابع: فيما يستحقه صاحبها الحاضر بها في الجهاد من الغنيمة، وهل تجب فيها الزكاة أم لا.

ولم أزد على الفصول المذكورة؛ لأن السبعة جاءت من أمور كثيرة مشهورة ، وسميتّه: قطر السيل في أمر الخيل. نفع الله به ، وسهّل لقاصد الخير مطلبه ، آمين، والحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة على سيدنا محمّد وآله والتابعين ، آمين".

وكان نصيب كل فصل من الأصل البالغ ثماني عشرة ومئة صفحة على الوجه الآتي:

الأول	: تسع وأربعون صفحة.
الثاني	: ثماني عشرة صفحة .
الثالث	: ثلاث صفحات.
الرابع	: أربع صفحات .
الخامس	: ثماني صفحات.
السادس	: ثلاث عشرة صفحة.
السابع	: ثلاث وعشرون صفحة.

مصـــادره:

رجع البُلقيني إلى كتب كثيرة ، إضافة إلى الكتب التي اعتمد عليها شرف الدين الدمياطي في كتابه (فضل الخيل)، وفيما يأتي نذكر هذه الكتب جميعاً، مرتبة على حروف الهجاء :

- آلات الجهاد وأدوات الصافنات الجياد: لابن بنين.
- الأموال : لأبي عبيد القاسم بن سلاّم.
- أنساب قريش : للزبير بن بكّار.
- تاريخ الطبري .
- تفسير الثعلبي.
- تفسير الطبري.
- تفسير الزمخشري.
- تفسير الواحدي.
- الجهاد: لابن أبي عاصم.
- الخيل : لابن دريد.
- الخيل : لأبي عبيدة.
- رسالة الأبيوردي (لعلها : كوكب المتأمل ، يصف فيها الخيل).
- الروضة: للنووي .
- الزاهر : لأبي بكر بن الأنباريّ
- سنن الترمزي .
- سنن أبي داود .
- السنن الكبرى : للبيهقي.
- سنن الكشي.
- سنن ابن ماجه.
- السنن المختصر: لأبي النصر
- سنن النّسائي.
- شرح الروضة للنووي .
- الصحابة : لابن منده .
- صحيح البخاري .
- صحيح مسلم.
- الطبقات الكبرى : لابن سعد .
- الفروسية وعلاجات الدواب: لمحمد بن يعقوب.
- قصص الأنبياء : للثعلبي.
- المحرّر: للرافعي.
- مختصر المزني.
- المراسيل: لأبي داود.
- المستخرج: لأبي نعيم.
- مسند أحمد.
- مسند ابن أبي شيبة.
- مسند الطيالسي.
- مسند أبي يعلى.
- معجم الصحابة: لابن قانع.
- المعجم الكبير: للطبراني .
- المنهاج : للنووي .
- الموطأ : لمالك .
- النصيحة : للآجري .
- الهداية: للمرغيناني .

ونقل البُلقيني من مؤلفات أغفل ذكر أسمائها،

واكتفى بالإشارة الى مؤلفيها ، وهم مرتبون ترتيباً زمنياً:

- ابن الكلبي (ت ٢٠٤هـ): مؤلف نسب الخيل .
- الواقدي: (ت ٢٠٦هـ) : مؤلف التفسير، والمغازي.
- الأصمعي (ت ٢١٦هـ): مؤلف الخيل .
- المدائني (ت ٢٢٥هـ): مؤلف السيرة النبوية، والمغازي .
- ابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ): مؤلف أسماء خيل العرب وفرسانها.
- ابن حبيب (ت ٢٤٥هـ): مؤلف المحبر، والمنمق، والمغتالين.
- الجاحظ(ت ٢٥٥هـ): مؤلف الحيوان، والبيان والتبيين.
- ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): مؤلف أدب الكاتب ، وعيون الأخبار.
- ابن دريد (ت ٣٢١هـ): مؤلف الجمهرة في اللغة.
- الطحاوي (ت٣٢١هـ) : مؤلف مشكل الآثار والمختصر في الفقه.
- الجوهري (ت٣٩٣هـ) : مؤلف الصحاح.
- أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠هـ) : مؤلف معرفة الصحابة ، والحلية.
- الماوردي (ت ٤٥٠هـ): مؤلف التفسير.
- ابن الأجدابي (ت ٤٨٠هـ): مؤلف كفاية المتحفظ.
- القاضي عياض(ت ٥٤٤هـ): مؤلف مشارق الأنوار.
- السهيلي (٥٨١هـ) : مؤلف الروض الأنف.

- أهمية الكتاب:

في الكتاب أخبار كثيرة من كتب لم تصل إلينا، وبهذا حفظ لنا أمثلة تعين الباحثين على دراسة هذه الكتب؛ وقد ذكرنا أسماء هذه الكتب في ثَبت مصادره.

واستقصى الكتاب الروايات المختلفة في الأحاديث المتعلقة بالخيل ، فهو جامع شامل في هذا الباب.

وكان البُلقيني من أئمة الشافعية في عصره؛ لذا نراه يثبت رأي الشافعية ويدافع عنه في كلِّ ما يورده من كلام في الفصول الستة، وفصّل رأي الشافعية، وردّ على آراء المذاهب الأخرى في الفصل الأخير، وهو السابع ، الذي عقده لبيان مايستحقه صاحب الخيل الحاضر بها في الجهاد من الغنيمة، وهل تجب فيه الزكاة أو لا؟.

وفي الكتاب ذكر لأوصاف علماء اللغة لكل مايتعلّق بخلق الخيل.

مخطوطة الكتاب:

نسخة نفيسة تحتفظ بها دار الكتب التونسية، كتبت برسم شريف مكّة ثقبه بن أبي نَمي، المتوفّى سنة ٧٦٣هـ. وفيها آثار رطوبة وأرضه أدت الى تآكل أطرافها .

وتقع هذه النسخة في ٥٩ ورقة (١١٨ صفحة)، في كلّ صفحة سبعة عشر سطراً .

وقد تفضل مشكوراً علامة الجزيرة العربية الشيخ حمد الجاسر ، رحمه الله تعالى، بإهدائي صورة منها قبل وفاته فجزاه الله خيراً. ●

الورقة الأولى

الورقة الثانية

الحواشي

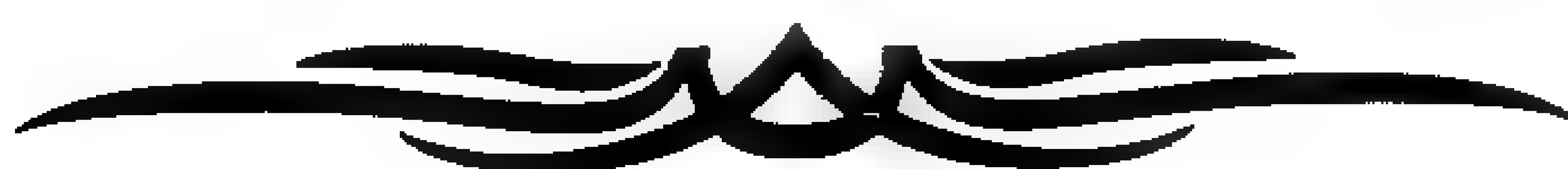
(١) سورة العاديات: ١ – ٥

(٢) ترجم له:

* ابن قنفذ (ت ٨٠٩هـ)في: الوفيات ٣٨٠.
* ابن قاضي شهبة (ت ٨٥١ هـ) في: طبقات الشافعية ٣٦٥/٢.
* ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) في :انباء الغمر٢/٢٤٥.
* ابن فهد المكي(ت ٨٧١هـ) في : لحظ الألحاظ ٢٠٦.
* ابن تغري بردى..(ت٨٧٤هـ) في: النجوم الزاهرة ٢٩/١٣.
* ابن داود الصيرفي (٩٠٠هـ) في: نزهة النفوس والأبدان ١٧١/٢.
* السخاوي (ت ٩٠٢ هـ) في: الضوء اللامع ٨٥/٦.
* السيوطي (ت ٩١١هـ) في:طبقات الحفاظ ٥٣٨، وحسن المحاضرة ٣٢٩/١، وذيل طبقات الحفاظ٣٦٩ .
* الداودي (ت ٩٤٥هـ) في: طبقات المفسرين ٣/٢.
* ابن طولون (ت ٩٥٣هـ) في: قضاة دمشق ١٠٩.
* حاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ) في : كشف الظنون ١٣٥١.
* ابن العماد الحنبليّ (ت ١٠٨٩هـ) في: شذرات الذهب ٥١/٧.
* الزَّبيدي (ت ١٢٠٥هـ) في : تاج العروس (بلقن).
* الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) في: البدر الطالع ٢٤٥/٢.
* إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩هـ) في : هدية العارفين ٧٩٢/١.
* خير الدين الزركلي (ت ١٩٧٦م) في : الأعلام ٢٠٥/٥ .
* عمر رضا كحالة (ت ١٩٨٧م) في: معجم المؤلفين ٢٨٤/٧.

مصادر البحث

- الأعلام، لخير الدين الزركلي (ت ١٩٧٦م)، بيروت ١٩٦٩.
- إنباء الغمر بأبناء العمر: لابن حجر (ت٨٥٢هـ) ، تح .د. حسن حبشي، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- البدر الطالع، للشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، القاهرة، ١٣٤٨هـ
- حسن المحاضرة ،للجلال السيوطي (ت ٩١١هـ)، تح أبي الفضل، مصر ١٩٦٧.
- شذرات الذهب ، لابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، مصر، ١٣٥٠هـ.
- الضوء اللامع، للسخاوي (ت ٩٠٢هـ)، مصر، ١٣٥٣هـ – ١٣٥٤هـ.
- طبقات الحفاظ ، للجلال السيوطي، تح علي محمد عمر، القاهرة، ١٩٧٣.
- طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة (ت ٨٥١هـ) ، بيروت، ١٩٨٧.
- طبقات المفسرين، للداودي (ت ٩٤٥هـ) تح، علي محمد عمر، القاهرة، ١٩٧٢.
- قضاة دمشق، لابن طولون (ت ٩٥٣هـ)، تح د. صلاح الدين المنجد، دمشق، ١٩٥٦.
- قطر السيل في أمر الخيل ، للبلقيني (ت ٨٠٥هـ)، مصورة عن نسخة تونس.
- كشف الظنون، لحاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، استانبول، ١٩٤١.
- لحظ الألحاظ: لابن فهد المكي (٨٧١هـ)، دمشق، ١٣٤٧هـ.
- النجوم الزاهرة، لابن تغري بردي (٨٧٤هـ)، مصر، ١٩٧٠ .
- نزهة النفوس والأبدان، للصيرفي (٩٠٠هـ)، تح د.حسن حبشي، مصر، ١٩٧١.
- هدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادي (١٣٣٩هـ)، استانبول، ١٩٦٤.



تعليق على بحث :

نحو تأسيس نظرية تلقٍّ قرآنية

الدكتور / غازي مختار طليمات
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
دبي- الإمارات العربية المتحدة

في العددين الخامس والعشرين والسادس والعشرين من مجلة (آفاق الثقافة والتراث) استوقفني بحثٌ عنوانه (نحو تأسيس نظرية تلقٍّ قرآنية) ؛ إذ وجدت فيه محاولة جديدة وجادّة، ترمي إلى الإفادة من نظريات النقد الحديثة ، وتجنيدها لتلقّي القرآن الكريم ، بغية فهمه وفق أسسٍ حديثة ، لم تخطر لأحدٍ ممّن درسوا القرآن وفسّروه.

ورأيت لتيسير التحاور في أفكاره والردّ عليها أن أنقل هذه الأفكار منجّمة ، وأن أردّ عليها فقرةً بعد فقرة ؛ لئلا أُعْنِتَ القارىء بموضوعٍ متشابك. فإذا فرغت من مناقشة الأفكار الأساسية ختمت المحاورة بتعليقٍ عامّ أبسط فيه ما أرى في هذا النمط من الاتجاه النقدي المحفوف بالمكاره.

بدأ الباحث بحثه بقوله: «لماذا نُعنى نحن العرب بالتلقّي؟» ثمَّ قال: «وهذا السؤال يفرضه قيام جامعة مرموقة بتنظيم ندوة حول التلقّي».

والجواب: أنّنا نُعنى بالتلقّي لا لحاجتنا إليه، بل لأنّه ظهر على ساحة النقد في البلاد الأجنبيّة، فتلقّفته الآذان، وردّدته الألسن، وسال به مداد النُّقّاد: لئلاّ يُقال إنَّ العرب تخلّفوا عن ركب الأدب العالمي. وقيام جامعة مرموقة أو أكثر بتنظيم ندوة تدرس التلقّي لا يعني أنّه أصبح لِزامًا على الأدب العربي أن يوليه عنايته، وأن يتبنّاه تبنّي العاقر للقيط؛ فهو فكرٌ دخيل، ونشاطٌ طارىء، وأكثر الذين تمرّسوا به، أو دعوا إلى التمرّس به، من دارسي الأدب المقارن المغرمين بنقل كلّ ما هو غربيّ. تدفعهم إلى نقله

نيّةٌ حسنة، وهي أن يقدّموا إلى قُرّاء الأدب العربي كلَّ جديدٍ يعتقدون أنّه مفيد.

ثمّ قال الباحث: «نحن بحاجةٍ إلى دراسة كيفية الإرسال والتلقّي وتقنيّاتهما، والبحث عن عواملهما الفاعلة؛ لتفعيل ما هو إيجابي، وتعطيل ما هو سلبيّ».

والجواب: أنه لو كان الأمر يتعلّق بأجهزة، وآلات، ووسائل، ومخترعات، لتقبلنا ذلك الدرس بصدرٍ رحب، ولاستوردنا كلّ الأجهزة المرسِلة والمستقبلة، والمُلقية والمتلقّية. لكنّ المسألة ترتبط بشيءٍ آخر هو استيراد مناهج وأفكار، تستهدف فيما تستهدف قطع الصلة بين الأدب والتاريخ، وفصل النصّ عن صاحبه، وانتزاع القصيدة ممّن نظمها، وقراءة ما نظمه امرؤ القيس معزولاً عن خمره وعهره، ومفصولاً عن ملك أبيه الضائع، وقراءة ما نظمه المتنبي الساعي إلى المجد مجرّدًا من أوضاع عصره؛ أي: بعد غسل الدماغ العربي من تراثه ومفاهيمه وبيئته، وترك الحرية للمتلقّي يفهم منه ما يشاء، وكيف يشاء، فهنا مكمن الدّاء.

بعد ذلك تساءَل الباحث عن سبب طرح هذه النظرية في الوقت الحاضر، فقال: «لماذا الآن؟... تفتح الإجابة آفاقًا للانتقال من الأدبي التخصّصي المحض إلى الثقافي الحضاريّ العامّ».

وجواب الباحث عمّا سأل يضع في أيدينا مفاتيح الردّ، وأبرز هذه المفاتيح أنّ لطرح المسألة على هذا النحو في العصر الحاضر صلةً بالأوضاع السياسيّة والثقافيّة السائدة.

فالبحث عن نظريةٍ جديدة للتلقّي تمهيدٌ لإلغاء الصلة بالماضي، وانتزاعٌ للنصّ من صاحبه، لربطه بخيطٍ واحد واه، يشدّه إلى المتلقّي، أي: إلى القارىء الناقد الذي يحقّ له – ولا يحقّ لمؤلفه – أن يفهمه، وأنْ يفسّره على النحو الذي يتراءى له.

ولمّا كانت (العولمة) تسعى إلى فرض نفسها على العالم كلّه، وهي تحمل مفهومًا سياسيًّا خاصًّا، ونمطًا من أنماط التفكير جديدًا، فإنّها تستخدم مدارس النقد، فيما تستخدم من وسائل؛ لبسط سلطانها المتزايد الطغيان على بني الإنسان. وإذا استطاعت (العولمة) أن تصنع نظرية جديدة للتلقّي فإنّها تكون قد هيّأت الأذهان لتقبّل ما كانت ترفضه، وتقتلع من النفوس حنينها إلى ماضيها، وتعلّقها بهويتها، وتشبّثها بشخصيتها القوميّة، وهو ما أراده الكاتب بقوله: «للانتقال من الأدبي التخصّصي إلى الثقافيّ الحضاري العام».

ولا يُفهمنّ ممّا قلت أنّ الباحث غافلٌ عن المنزلق الذي تسوقنا إليه هذه النظريات والمفاهيم النقدية الغربية، بل لعلّه أن يكون أشدَّ منّي إحساسًا بمخاطرها؛ إذ قال: «إنّ الاهتمام بنظريات التلقّي بالنسبة لنا كأُمّة لا بدّ أن يكون مرتبطًا بوظيفةٍ ما نُريدها من هذه النظريات. هذه الوظيفة تحدّدها مواصفات المرحلة التي تمرُّ بها الأمّة. وأشدّ هذه المواصفات وضوحًا خطر فقدان الهوية الثقافية القوميّة للأمّة».

لقد أصاب الكاتب، وصدقت فراسته، وأحسَّ إحساسًا عميقًا بفداحة الخطر. لكنّني لا

أجدُ أنّ العرب يحتاجون إلى أن يتبنّوا نظريات التلقّي الغربيّة، ولا أنْ يختاروا من آرائها ما يُخضعون له الأدب العربيّ عامّة، والقرآن الكريم على نحوٍ خاصّ. إنّ عنوانًا كعنوان البحث الذي نناقشه يكفي لكشف الانسياق وراء الساقة المنساقة، لا في ركاب المصطلح النقدي العربي وحده، بل في ركاب الموافقة على ما وراء هذا المصطلح من مبادئ ونظريات، وما ينطوي عليه من (عولمة) أمريكية تمسخ وتنسخ كلّ السمات الثقافية إلاّ سماتها المتفرعنة، كأنّما الأخذُ بها فرضٌ مفروضٌ علينا. فلماذا لا نقلب الفرض إلى رفض؟ وهل تلقّي العرب والمسلمين للقرآن الكريم كان معطّلاً طوال أربعة عشر قرنًا؟ والآن أيقظتنا من غفوتنا نواقيسُ أوربا النقدية، ونُذُر (العولمة) الثقافية؟ وإذا لم يكن التلقّي معطّلاً فهل كان ما تلقيناه منه ناقصًا؟ ولماذا يُراد لنا أن نتلقّاه على نحوٍ مغاير، يخالف الأساليب الأصيلة التي التزمها من فسّروا غريب القرآن وأعربوه، ودرسوا إعجازه وتذوّقوه، وأصّلوا تشريعه وفرّعوه، واستنبطوا منه أنظمة الحكم وآداب السلوك؟ أكلّ هذا التراث الضخم الذي كان محوره (تلقّي) القرآن الكريم لم يكن كافيًا لفهم القرآن وإفهامه، حتى يُراد لنا أن نعود إلى قراءته وإقرائه وفق نظرياتٍ جديدة؟

ثمّ انتقل الباحث إلى تعليله النظرية التي يسعى إلى إرساء أُسُسها، فقال: «على عاتق المثقف العربي وظيفة أساسيّة هي أن يُوقف الخرقَ الثقافي الغربي للأمّة أوّلاً، وأن يُقدّم ثقافة بديلة فاعلة ثانيًا، ومن ثمّ سيكون البحث في نظريات التلقّي جزءًا أساسيًّا وحيويًّا في أداء هذه الوظيفة».

لا أشكُّ في أنّ الكاتب يندفع إلى غايته، وفي قلبه ما فيه من غيرةٍ وإخلاصٍ ونيّة حسنة، لكنّ هذا الاندفاع محفوفٌ بالخطر، فهو يدعو إلى تأسيس نظريّة توقف الخرق، وكأنّ التخلّفَ العربي ناجمٌ عن فقدان هذه النظرية، أو كأنّنا - لو استطعنا أن نصنع النظرية - سنوقف الخرق.

أقول: إنّ التفكير في وضع نظرية قرآنية للتلقّي خرقٌ لا رتق، وصدعٌ لا رقع، وتشويهٌ للهوية لا تنزيهٌ لها. أمّا الوسائل التي يدعونا الباحث إلى استعمالها كالمجلة و[الانترنيت] والحاسوب، فلا ضيرَ ولا ضرر من استعمالها، ولا علاقة لها بالنظرية المرجوّة، وإنّما هي أدواتٌ نستخدمها في حياتنا الثقافية كما نستخدم السيارة والطيارة، والعوّامة والحوّامة، في حياتنا اليومية. فإن لم تكن هذه الأدوات من عناصر النظرية فما عناصرها؟

حدّد الباحث عناصر النظرية فقال: «العنصر الأساسي هو المُرْسِل الذي هو منتج الرسالة، والمحتوى المعرفي والوظيفي الذي أراده منتج النصّ، وهو لا يكون حتمًا المحتوى ذاته الذي يصل إلى المتلقي، والمُرْسَل إليه، والعلاقةُ بين المرسِل والمرسَل إليه تلعب دورًا أساسيًّا في سموّ درجات التلقّي أو تدنّيها. ومن ثمّ ستمثّل العلاقة العاملَ الحاسم في مادة إنتاج ما أُنتج، وفي تحديد اتجاه إعادة الإنتاج. ولا يفوتنا أن نذكر أنّ ثمّة علاقة في حالاتٍ خاصّة من ثنائية

نحو تأسيس نظرية تلق قرآنية

الرسالة والمرسل إليه لا تسمح بإعادة الإنتاج، مثل علاقة القرآن الكريم بوصفه رسالة مع الرسول الكريم بوصفه مرسلاً إليه».

وقبل أن أترجم كلام الكاتب المضمّخ بالمصطلح النقدي الغربي إلى كلامٍ يفهمه من لم يتمرّسوا بهذا المصطلح ألتمس العذر من القارىء لما قد يخالط كلامي من قحّة، لم يألفها في الحديث عن موضوعٍ له في نفسه وفي نفسي وفي نفوس العرب والمسلمين إكبارٌ أيّ إكبار، يرقى إلى أفق القداسة.

إنّ عناصر النظرية كما تتّضح من كلام الكاتب كثيرة أبرزها ستة، وهي:

أولها : المُرْسِل، وهو ههنا الله جلّ جلاله؛ لأنّه هو الذي أوحى إلى عبده ما أوحى.

وثانيها : الرسالة، وهي في بحثه القرآنُ الكريم نفسه، الذي نزل به جبريل على محمد ﷺ.

والثالث : المحتوى المعرفي والوظيفي للنصّ؛ أي معاني القرآن وأهدافه التشريعية وتوجيهاته الرامية إلى إخراج الناس من الظلمات إلى النور. وهذا العنصر لا يمكن فصله عمّا سبقه، لكنّ النظريات الحديثة مغرمة بالتشتيت والتفتيت، والتفصيل والتحليل، والتغلغل والتسلّل، حتى تترك النصّ المدروس شلوًا ممزّقًا تحت مباضعها.

ورابعُ العناصر: المُرْسَلُ إليه، وهو ههنا النبيُّ محمد ﷺ. ولك أن توسّع إطار هذا العنصر، فتقول: المقصود بالمرسل إليه الناسُ كافّة؛ لأنّ الإسلام لم يكن حِكْرًا لمن أُوحيَ إليه أو لصحابته، ولا يمكن أن يكون ملكًا للعرب والمسلمين وحدهم، بل هو رسالة ربّانية شاملة موجّهة إلى البشر أجمعين.

والخامس : العلاقة بين المرسل والمُرْسَل إليه؛ أي: بين القرآن والبشر. فالوحي لم ينزل بنصٍّ أدبي يتذوّق الناس بيانه، بل نزل بشريعةٍ ومنهاج يحتكم إليهما المسلمون في الحياة عملاً وسلوكًا وخُلقًا.

والسادس – وهنا لا بُدّ من تكرار الاعتذار – إعادةُ إنتاج الرسالة على النحو الذي يختاره المتلقّي. ولسوفَ يتبيّن لكَ أنّ إعادة الإنتاج عنصرٌ خطير من عناصر النظريات الغربية. لكننا إنصافًا للكاتب نبرّئه من الإقرار بهذا العنصر. لقد أشار إليه، غير أنّه نصّ بتعبيرٍ صريح على أنّه لا يمكن قبوله في النظرية التي يزمع إنشاءها، وعلّة رفضه لهذا العنصر – كما يُخيَّل إليّ – أنّ القرآن الكريم نصٌّ مقدّس، لا يُسمح بتغيير حرفٍ منه، فكيف يسمح بإعادة إنتاجه؟

بعدَ هذا التلخيص لأبرز الأفكار، وبعد محاورتها بأوجز ما يمكن من الاختصار، وقبل درسها أو نقدها بالحكم لها أو عليها، يحسن بنا أن نضع بين يدي القارىء جذور النظريات النقدية الأوربية التي أوحت إلى الباحث بالبحث عن أسسٍ يبني عليها نظرية جديدة لتلقّي القرآن، كما أوحت من قبله إلى جامعة عربية مرموقة بأن تقيم سوقًا أدبيّة غربيّة بين سوقي عكاظ والمربد.

في سنة ١٩٦٨م نشر الناقد البنيوي (رولان بارت) مقالاً، نعى فيه المؤلِّف، وبشّر بولادة المتلقّي، ورفض أن يسمح لهما بالتعايش كما كانا يتعايشان طوال قرون. قال رولا بارت: «إنّ مولد القارئ ينبغي أن يحدث على حساب موت المؤلف». وزعم (رومان انغاردن): «أنّ العمل الأدبي في حاجةٍ إلى خيال القارئ من أجل أن يكمل العمل». وليس في زعمه ما يضير، إنّما الذي يفيد حقًّا هو إعلاء المتلقّي على المؤلف. وإلى هذا الإعلاء ذهب (جان موكاروفسكي) في تماديه وتجنّيه، فقال: «بالمتلقّي للعمل لا بمنشئه يُناط فهم النصّ». ولو قال بهما معًا لهان الخطب.

ثمّ ظهر النقد التفكيكي، فعمد إلى ما بقي شاخصًا من أطلال النصوص التي أتى البنيويون – ومن حقّك أن تسميهم المخربين – على بنيانها من القواعد، فنسفوها نسفًا. قال (ملّر): «الناقد التفكيكي يبدو كساحر في ثياب ثورٍ تفكيكي، انطلق بلا قيد داخل حانوت العاديات». ونادى (هيديجر) بنسف الثقافة القديمة المساعدة على درس النصوص؛ لئلا يصدَّ ثوره التفكيكيَّ عن تدميره سورٌ موروث. ولهذا، نادى بطمس التقاليد، وبإحراق المكتبات، وبالعودة إلى نقطة الإنشاء الأولى، فقال: «علينا أن ندمّر المحتوى التقليدي للمعرفة القديمة إلى أن نصل إلى تلك التجارب الأولى».

وحينما وجد البنيويون الأوربيون والتفكيكيون الأمريكيون من يعارضهم في أوطانهم رموا كلَّ معارضٍ بالجهل، وكلَّ رافضٍ بالرجعية، ومالوا في نقدهم إلى الإلغاز والتعمية، ليوهموا أغفال القُرَّاء بأنّ خصومهم أغبياء، مصابون بقصور فكري فطري، وقصورُهم يجعلهم عاجزين عن بلوغ القمم الشوامخ التي بلغها أهل التفكيك.

ولو بقيت هذه المعركة المدمّرة محصورة في ميادينها الأوربية والأمريكية لقلنا كما يقول المثل العامي: «دعو الفخّار يكسر بعضه بعضًا»، ولكنها انتقلت إلى الميادين النقدية العربية، وانتقل معها التخريب المتنكّر بثياب البنيوية، والتشكيك المتستّر بحجاب التفكيك. ولو اقتصر التدمير والتشكيك على أدبنا الحديث لوجدنا من سعة الصدر ما يتغمد الوقاحة بالسماحة، والكفران بالغفران، غير أنّ القوم راحوا يُعملون مباضع البنيوية والتفكيك في جسد الأدب القديم. فأخذ المتلقّون يغتالون المؤلفين، ويلفّونهم بأكفان الجحد، وشرع النقّاد يطردون الأدباء من ميادين الشهرة، أو يُشْلُون عليهم ثورَ ملّر الهائج.

إنّ اغتيال صاحب النصّ في المذهب البنيوي قد يكون له ما يسوّغه، حينما يتعلق النقد بنصوصٍ عربية حديثة، تأثّر أصحابها بثقافة الغرب، كهذا الذي يُسمّى (الشعر الحديث) الغامض الذي ليس له من ثقافة العرب وروح الإسلام غير الألفاظ المفردة.

أمّا حينما يتعلّق النقد بنصوصٍ لها في التاريخ عراقة، وبالتراث علاقة، فإنّ فهمها وفق نظريات التلقّي يكاد يكون مستحيلاً. ومنذا الذي يستطيع من أصحاب التفكيك والتشكيك

أن يدرك ما في خطب عليٍّ كرّم الله وجهه وأدب الخوارج من قيمٍ ومُثُلٍ وأغراض سياسية، وما في أيّام العرب وشعر الفتوحات الإسلامية من آماد وأبعاد تاريخيّة، إن لم يدرس هذه النصوص في مضماريها الفكري والتاريخي؟

فإذا انتقلت من الأدب القديم إلى القرآن والسنّة جابهتك مشكلات أصعب وأدهى، لا تجعل مذهب التلقّي عاجزًا عن إدراك ما فيهما فحسب، بل تجعله مُعَدًّا لتشويه معانيهما. ويستطيع القارئ بعد أن وقف على ارتباط التلقّي بالبنيوية والتفكيكية أن يتوقع انزلاق النظرية المقترحة، وانحدارها إلى المهاوي المخوّفة الآتية:

١ – طيّ المظلة المقدسة التي ظلّت تحوط القرآن الكريم أربعة عشر قرنًا، وتدفع عنه كلّ مكائد الدسّ والافتراء، والتأويل والتضليل بذريعة شنيعة، وهي أنّ للناقد المتلقّي حرية التوجيه المفضي إلى التشويه، وحقّ التوضيح المؤدّي إلى التجريح، وما ثور هديجر بأحقّ منه في هذا المجال.

٢ – قطع الصلات التي تربط القرآن الكريم بأسباب النزول. فقد عرفت أن نظريات التلقّي تطلق يد المتلقّي في النصّ، وتضع في يده مقصًّا، يقصُّ به كلَّ الخيوط التي تشدّ النصّ إلى بيئته وظروفه. ومتى أطلق فكّا هذا المقصّ في أسباب النزول أصبحت الأحكام المستنبطة من الآيات الكريمة عرضةً للتغيير والتزوير، وغدت كالقوانين الوضعية، تحتاج كلّ مادة منها إلى عشر مواد تفسّرها، وتحوطها بالقيود والحدود الضابطة لدلالاتها الزئبقية.

٣ – تحكيم ثقافة الناقد العصريّ بالنصّ القدسي. ولمّا كانت ثقافة الناقد الذي أدمن مذاهب النقد الحديثة شديدة التأثّر بالفكر الغربي، فإنّ هذا التحكيم سيؤدّي إلى صنع تفسيرات عجيبة غريبة، لا إلى تلفيق تفسيرٍ واحد؛ لأنّ كلّ متلقٍّ من هؤلاء تلقّى تلقيه في دولة، وتأثّر بلغة، ونقل عن مدرسة؛ وكلّ هذه الأخلاط من الأفكار ستقود أصحابها إلى تأويلات متعدّدة.

٤ – وأدهى الدواهي موتُ المؤلّف. فقد عرفت مما نقلت إليك من ترّهات التلقّي والمتلقين أنّ النصّ في مذهبهم ملك القارئ لا الكاتب، وأنّ مؤلّفه، بعد أن يذيعه في الناس، يفقد حظّه فيه. وإذا جاز لنا أن نتقبّل مثل هذه القرصنة في نصّ حديث فكيف نتقبلها في أي الذكر الحكيم؟ وكيف يسوغ في عقولنا أن تحكم نظريات التلقّي على منزل القرآن بالموت وهو الذي يحيي ويميت؟

مرّةً أخرى أبرّئ الباحث وبحثه من كل هذه التهم، وأنوّه بما في بحثه من روحٍ مؤمنة، ولكنني أخشى من أن يكون بحثه الخطوة الأولى السويّة يخطوها في طريق الحق، ثم تتحوّل إلى خطوةٍ رائدة لخطوات معوجّة عرجاء يخطوها غيره في طريق الباطل، وأن يكون ما اقترح، وهو ينوي خدمة القرآن، ذريعةً يتذرّع بها غيره للسير في طريق البهتان. ومنذا الذي يمنع باحثين آخرين من تحوير نظريته بالتدريج حتى

يخرجوها من إطار الفهم والإفهام إلى إطار الكيد للإسلام؟

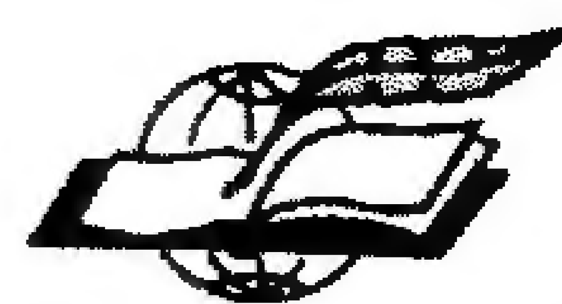
إنَّ النصوصَ القديمة التي نبتت بين الشيح والقيصوم، وفي ظلال السدر والنخيل، وصوّر فيها أصحابها تجاربهم في الجاهلية، وجهادهم في الإسلام، وضمّخوها بعطر التوحيد البريء من أوشاب الرمز والأسطورة، لا يجوز إخضاعها بشكل من الأشكال لقانون من قوانين التفكيك، وإرادة ناقد دعيّ من أدعياء التلقّي؛ لأنها لا تفهم إلاّ في إطاريها التراثي والتاريخي، فكيف نخضع قرآننا الذي بريء من الاختلال والاختلاف لنظرية متوهّمة من نظريات التلقّي، ونجعل نصوصه المقدّسة مادةً لتجارب النقّاد؟

وبعد ...

فإن لم يكن بُدٌّ من الاقتباس أو الاتّكاء على المذاهب النقدية الجديدة انصياعًا لحكم (العولمة) فليكن الجديد رديفًا للقديم لا بديلاً منه، نأخذ من هذه المذاهب ما نشاء، وننبذ ما نشاء، والحَكَمُ فيما نأخذ وننبذ مصلحةُ الأدب العربي لا طغيان النقد الغربي. غير أنّنا في كلٍّ حال، وسواءٌ أأخذنا أم نبذنا، لا يجوز أن نحكّم الدخيل في الأصيل، والحديث في القديم، والبشريّ المتغيّر في الإلهي الثابت، ولا أنْ نسمح لنظرية من نظريات النقد المشبوهة بأنْ تساور القرآن والسنّة. ●

ʼĀfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage



Published by The Department of Researches and Studies - Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage

Dubai - P.O. Box: 55156
Tel.: (04) 2624999
Fax.: (04) 2696950
United Arab Emirates

Volume 8 : No. 32 - Shawwal 1421 A.H. - January (Kanoon 2) 2001

COVER

ISSN 1607 - 2081

This Journal is listed in the "Ulrich's International Periodicals Directory" under record No. 349378

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE

Countries	U.A.E.	Other
Institutions	100 Dhs.	130 Dhs.
Individuals	60 Dhs.	75 Dhs.
Students	40 Dhs	75 Dh.s

الشروط الخاصة بنشر كتب محكمة ضمن سلسلة آفاق الثقافة والتراث

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون الكتاب جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك الكتب المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في الكتب المتضمنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون الكتاب سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ كتاب مرتبة ترتيبًا هجائيًا تبعًا للعنوان، مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون الكتاب مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا بالآلة الكاتبة، أو بخط واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة، مبيّنًا اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه، وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون الكتاب تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالكتاب صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطيّة المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقل الكتاب عن مئة صفحة ولا يزيد عن مئتين.

١١ - تخضع الكتب المقدمة للتقويم والتحكيم حسب القواعد والضوابط التي يلتزم بها، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين، قصد الارتقاء بالبحث العلمي خدمةً للأمّة ورفعًا لشأنها، ومن تلك القواعد عدم معرفة المحكمين أسماء الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماء المحكمين، سواء وافق المحكمون على نشر البحوث من غير تعديلٍ أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنشر.

ملاحظات

١ - ما ينشر في هذه السلسلة من آراء يعبّر عن فكر أصحابها، ولا يمثّل رأي الناشر أو اتجاهه.

٢ - لا تُردّ الكتب المرسلة إلى أصحابها، سواءٌ نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر كتابه بعد عرضه على التحكيم إلاّ لأسباب تقتنع بها اللجنة المشرفة على إصدار السلسلة، وذلك قبل إشعاره بقبول كتابه للنشر.

٤ - يُستبعد أيّ كتابٍ مخالف للشروط المذكورة.

٥ - يدفع المركز مكافآت مقابل الكتب المنشورة وثلاثين نسخة من الكتاب المطبوع.

ISSN 1607 - 2081

Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Volume8 : No. 32 - Shawwal 1421 A.H. - January (Kanoon 2) 2001



الغرة المخفية شرح الألفية / نسخة كتبها عبد الرحمن بن علي ٦٥٦ هـ

Al Ghurra Al Makhfiya Sharh Al Durra Al Alfiya
Handwritten by Abdul Rahman Bin Ali in 656 A.H.

Published by:
The Department of Researches and Studies
Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage